Filosofía

Mercedes Allendesalazar Olaso

SPINOZA

Filosofía, pasiones y política

Alianza Universidad



Alianza Universidad

Mercedes Allendesalazar Olaso

Spinoza: filosofía, pasiones y política



Alianza
Editorial

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2543-4
Deposito legal: M. 17.036-1988
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

A André Lécrivain

Designo las obras de Spinoza mediante abreviaciones: TRE (para el *Tratado de la Reforma del Entendimiento),* E (para *Etica),* TTP (para el *Tratado Teológico Político) y* TP (para el *Tratado Político).*

Cito el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* por la edición latina de Gebhardt, al no haber traducciones castellanas correctas*; en cambio, cito la *Etica* por la traducción de Vidal Peña, Editora Nacional. Madrid 1979**. En el caso del *Tratado Teológico Político* remito a la edición de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1986, pese a que en algunos casos haya modificado levemente la traducción. Para el *Tratado Político* he seguido, aunque también introduciendo algunas variaciones, la traducción de E. Tierno Galván, Editorial Tecnos, Colección Res Pública, Madrid 1966***.

Existe una edición en castellano de las obras completas de Spinoza publicada en Acervo Cultural, Buenos Aires 1977. La traducción ha sido a partir del francés.

La reciente edición del *Tratado Teológico Político* de A. Domínguez, en Alianza Editorial, incluye una bibliografía actualizada y completa a la que puede remitirse el lector.

* En preparación en Alianza.

** Reeditada en Alianza, 1987.

*** Hay edición de Atilano Domínguez, Alianza 1987.

**** Asimismo está en preparación la *Correspondencia* de Spinoza, editada por Atilano Domínguez.

INDICE

INTRODUCCIÓN

«Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley. El Señor borrará su nombre bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel, abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. Pero vosotros, que sois fieles al Señor vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcrito por él»[1].

Maldecido y rechazado por los suyos, Baruch de Spinoza, cuyo nombre significa en hebreo «bendecido por Dios» convierte esta ruptura con lo que habían sido sus raíces en el impulso de su fuerza.

[1] Texto de la comunicación de Spinoza, citado por Carl Gebhardt en *Spinoza,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1977, págs. 31-32.

Hijo de comerciantes judíos, abandona en cuanto muere su padre el negocio familiar, y en 1656 —Spinoza tiene en ese momento 24 años— tras haber sido expulsado por ateo de la comunidad judía de Amsterdam, decide vivir exactamente como él lo entiende y no como los demás se lo exigen: acaba de descubrir que lo que la mayoría de los hombres llama vida no es sino una mera inercia, una especie de muerte por mimetismo, lenta y disfrazada.

Por eso en vez de conservar y de reproducir las fórmulas mortíferas de existencia que le fueron transmitidas, Spinoza resuelve con todo su ser luchar contra la asfixia intoxicante y venenosa de ese puro y pasivo vivir cotidiano (TRE II págs. 5 a 7). Lo que busca, lo que de verdad le urge, es llegar a instituir «una vida nueva», más poderosa, «más perfecta»; lo que más desea por encima de todo, cuenta él, es «conocer la Naturaleza para conseguir alcanzar una naturaleza superior y que muchos puedan adquirirla también» (TRE II pág.8).

Pocos textos formulan con tanta claridad como estas primeras páginas del Tratado de la Reforma del Entendimiento aquella idea de Spinoza, tan suya y tan esencial, que consiste en afirmar que la potencia del pensamiento es potencia de acción (carta 40).

Así, el conocimiento, lejos de ser entonces una ocupación gratuita, desinteresada, contemplativa, refugio de ociosos, se convierte a ojos del aprendiz filósofo en una actividad necesaria, imprescindible, vital, porque bajo distintas figuras, las ideas y el cuerpo expresan un mismo deseo por existir (E III 6 dem).

Una vez rotos los lazos con su familia y con la sinagoga, Spinoza se marcha de Amsterdam, se instala a las afueras de la ciudad y opta por ganarse la vida puliendo lentes. Este oficio, además de proporcionarle una gran autonomía, le permitirá seguir con atención los descubrimientos de la ciencia que en el siglo XVII, había llevado a cabo una de las mayores revoluciones: la óptica.

Igual de decisivas que el aprendizaje de un oficio fueron para Spinoza las enseñanzas de van den Enden, un antiguo jesuíta, ex-

célente humanista y nada católico, que huyendo de su ciudad natal, Lovaina, abre en Amsterdam una escuela de latín. Ahí durante 4 años, además de conocer a quienes más tarde seguirían siendo sus amigos, Spinoza descubre a los autores clásicos y a los pensadores modernos: Descartes, Hobbes, Maquiavelo; y entra en contacto, gracias a van den Enden, con la ciencia y la filosofía más atrevida de su época.

En 1673 un poderoso príncipe, a cuyos oídos había llegado la fama del filósofo holandés, quiso convertirle en profesor de universidad proponiéndole la cátedra de filosofía de una de las universidades más influyentes de Alemania. Spinoza rechazó esta oferta, la rechazó por razones de incompatibilidad (carta 48). En efecto, como más tarde escribiría en el Tratado Político, el marco universitario lejos de favorecer el pensamiento lo impide (TP VIII-49). Las instituciones, entre las cuales Spinoza cuenta h iglesia y el ejército pero también la universidad, sirven, dice, para canalizar las pasiones, para reducir los conflictos, para evitar la guerra civil, sirven en suma para organizar la estabilidad, por lo tanto las instituciones —y la universidad no sabría saltarse esta regla— exigen por parte de sus miembros obediencia.

Hoy en día la cuestión de la obediencia institucional es considerada por los estudiosos de Spinoza como una de las grandes cuestiones planteadas por su filosofía, y aún hace muy poco, A. Negri le ha consagrado uno de los libros de mayor interés [2].

La actitud del filósofo frente al ámbito institucional se funda simultáneamente en dos objetivos distintos: a la vez que defiende la necesidad de instituciones sólidas con el fin de proteger a la colectividad de la arbitrariedad de sus gobernantes, también pone gran esmero en proteger la condición del filósofo en la sociedad contra estas mismas instituciones. Desde el punto de vista de la filosofía de Spinoza hay algo evidente: obedecer a las leyes de la ciudad es una cosa, someter su pensamiento a una autoridad es otra. No cabe duda que el funcionamiento misino de una sociedad presupone el no poner arbitrariamente en tela de

[2] A. Negri, *L'anomalia selvaggia,* Feltrinelli, Milano, 1981.

juicio sus reglas elementales. Spinoza jamás abandonará esta posición y afirma incluso que, por lo general, las revoluciones solamente sirven para reemplazar a un tirano por otro. (TTP XVIII pág. 389).

En la proposición 73 del libro IV de la Etica, él mismo explica que la ciudad proporciona más libertad que la soledad, pero la adaptación que requiere la ciudad concierne a las relaciones exteriores y a la inserción política del individuo en la sociedad y no toca en ningún momento la libertad, igual de fundamental, de lo que el individuo piensa o dice sobre estas relaciones. La adaptación debida exige conformidad externa y no acuerdo, implica una adaptación del comportamiento y no una adaptación de las ideas.

Ni los rabinos de la sinagoga, ni el mismísimo Elector Palatino que quiso atraerle a Alemania a condición de que no se atreviera a turbar desde su cátedra el orden establecido consiguieron someterle.

Spinoza, como Sócrates o como los cínicos y a diferencia de otros filósofos, pensaba que las ideas eran inútiles si no se traducían en una práctica vital.

Si el filósofo judío no tuvo cátedra, tampoco puede decirse que tuviera escuela. Después de la expulsión de la sinagoga mantuvo lazos estrechos con un grupo de protestantes liberales con quienes discutía la filosofía, y en particular la física de Descartes, pero resultaría abusivo afirmar que tuviese discípulos en el sentido estricto. Sin embargo su soledad no era aislamiento, porque tenía amigos como Juan de Witt, Gran pensionario de Holanda a quien linchó la masa cuando el partido del futuro Guillermo II de Orange se hizo con el poder, Oldenburg, el secretario de la Real Academia Londinense, el colegiante Jarig Jelles, con quien discutía cuestiones que iban desde la óptica a la política, el médico Luis Meyer, quien le escribió el prefacio a los ***Principios de la filosofía de Descartes.*** Pero también tuvo un sinfín de enemigos, pues, en definitiva, muchos lo consideraban sospechoso. El mismo Leibniz, tras haberse desvivido para que Spinoza aceptara recibirlo, negó más tarde haber tenido contacto con él. En el

siglo de las monarquías absolutas, el pensamiento de Spinoza resultaba demasiado afilado como los cristales que él pulía. El método geométrico en sus manos se había convertido en algo más que en una mera teoría.

No es posible tampoco reducir el spinozismo como el kantismo o el marxismo a un conjunto de postulados básicos a partir de los cuales algo parecido a una definición genérica sería posible, porque precisamente Spinoza sostenía que la naturaleza produce individuos singulares y no géneros, ideas y no universales o abstracciones: su propia filosofía escapa a todo intento reductor, unificador, catequizador.

¿Qué tenían en común los austeros menonitas y colegiantes holandeses que ayudaron a Spinoza cuando lo rechazó la comunidad judía con los libertinos franceses refugiados en Holanda e interesados por su pensamiento? ¿Y éstos a su vez qué relación guardan con los exégetas cristianos que se atrevieron a leer el texto bíblico con ojos profanos como lo proponía Spinoza en el Tratado Teológico Político? Y aunque ambos se entusiasmaran con ella, ¿acaso los ilustrados franceses comprendían de la misma forma que los románticos alemanes la idea spinozista de un Dios idéntico a la Naturaleza.

La tormentosa e inacabada historia de la recepción de Spinoza descubre la imposibilidad absoluta de considerar su pensamiento como un sistma idéntico a sí mismo, eterno e inmutable. Caben, como lo ha mostrado G. Deleuze en su ***Spinoza filosofía práctica,*** infinitas lecturas de Spinoza: desde la del judío de la ciudad de Kiev, que compró la Etica en un cambalachero, y la leía sin saber media palabra de filosofía, y sin poder soltarla porque le parecía que Spinoza era un hombre libre, hasta la de «escritores y poetas, músicos y cineastas, pintores e incluso lectores ocasionales que pueden descubrirse spinozistas más fácilmente que los filósofos de profesión»[3]. ¿Leer a Spinoza?

[5] G. Deleuze *Spinoza filosofía práctica,* cuadernos ínfimos 122 Tusquets Editores, Barcelona (traducción de A. Escohotado) pág. 167.

Leer a Spinoza no exige más que dejar de tener miedo a las palabras del siglo XVII, dejar de tener miedo al pensamiento mismo, a las demostraciones geométricas, y atreverse a acceder a ideas, sin echar en falta imágenes o mediaciones supuestamente necesarias. En rigor, la Etica demostrada según el orden geométrico, no requiere del lector ningún conocimiento previo, ni presupone ninguna referencia externa al texto para adentrarse en la vida o en la construcción de sus conceptos. Porque la idea o el concepto es, en su propia inteligibilidad y demostrabilidad, fuerza activa del pensamiento que no necesita de criterios externos a ella misma o de autoridades que la garanticen.

«No pretendo, escribe Spinoza a un joven católico que le reprocha la firmeza de su pensamiento, haber encontrado la mejor filosofía, pero sé que tengo conocimiento de la verdadera. Usted me preguntará de qué modo lo sé. Le contestaré que lo sé de la misma manera que usted sabe por qué los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, y nadie dirá que esto no basta, con tal de que su cerebro esté sano y no sueñe con que espíritus impuros nos inspiran ideas falsas parecidas a las verdaderas, pues lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso» (carta 76). La idea verdadera se afirma mediante su propia fuerza, que Spinoza no duda en comparar a la fuerza de una demostración geométrica. Contrariamente a las impresiones, a las opiniones, a las creencias las ideas verdaderas no pueden ser de índole privada porque su propia naturaleza, como indica Spinoza con el ejemplo geométrico que propone, les otorga la posibilidad interna a ellas mismas de distinguirse de las ideas falsas, confiriéndoles una comunicabilidad absoluta.

Así como en materia de creencias, es posible establecer comparaciones y considerar una religión como mejor o peor que otra, respecto, como le dice Spinoza a A. Burgh en la misma carta, al grado de superstición o a las ventajas económicas que engendra —«El orden de la Iglesia Romana, que usted elogia tanto, es, lo confieso, político y lucrativo para muchos; y no creería que hubiera otro más conveniente para engañar al pueblo y constreñir el ánimo de los hombres si no existiera el orden de la Iglesia Ma-

hometana que la aventaja muchísimo»—, el criterio que define una filosofía o la verdad de una idea no es algo exterior a ella misma, y por lo tanto no cabe hablar, como si de gustos se tratase, de una filosofía mejor o peor, sino que sólo cabe distinguir entre una idea potente y otra débil, entre una idea verdadera y otra que no lo es.

La osadía con la cual Spinoza afirma la fuerza de la idea verdadera no ha de ser tampoco entendida exclusivamente en términos teóricos, porque según él se piensa también con el cuerpo, se piensa con todo el ser. O dicho con sus palabras, las ideas siempre son ideas de un cuerpo en acto (E II 13 dem.), la potencia del pensamiento no difiere de la potencia de la acción (E II 7 cor.).

Sin duda a muchos lectores y amigos de Spinoza les costaba entender igual que a Burgh que las ideas «no son pinturas mudas sobre un lienzo» (E II 49 esc), sino fuerzas, fuerzas diversas, desiguales, variables; como diversas, desiguales y variables son las fuerzas de nuestro cuerpo. A la hora de adentrarse en la Etica es importante tener presente este descubrimiento de su autor, a saber, que las ideas, sobre todo las ideas más precisas, las ideas más potentes son ideas que parten y vuelven hacia el cuerpo, transformándolo.

Capítulo 1
PALABRAS, IMÁGENES E IDEAS

a) Palabras, Imágenes e Ideas

Hay palabras que inevitablemente repelen a la memoria. Palabras que parecen dotadas del eterno poder de evocar miedos infantiles, imágenes de premio y de castigo, chasquidos de iglesia, olor a sotana, y, a veces en el mejor de los casos, solamente recuerdan el insoportable aburrimiento de unos programas caducos de filosofía:

«Las palabras forman parte de la imaginación en el sentido que concebimos un gran número de ficciones según se combinan en la memoria, en virtud de alguna disposición del cuerpo; es indudable, por consiguiente, que las palabras como la imaginación, pueden ser también causa de muchos y grandes errores, a menos que nos cuidemos mucho de ellas» (TRE II pág. 33).

Al lector que por primra vez abra la Etica de Spinoza, demostrada según el orden geométrico, quizá le entren ganas de cerrarla al comprobar que la primera parte del libro se intitula «de Dios» y que su autor laboriosamente a lo largo de 36 proposiciones construye su concepto o idea. Pero lo mejor sería que no se dejara inmutar por las palabras y, aún sin pensar que seme-

jante noción haya de ser asunto de teólogos o de metafísicos, se saltara sin escrúpulos las páginas que no le convengan, se detuviera si quiere en algún escolio y llegara corriendo hasta el Apéndice. En este texto Spinoza resume brevísimamente el libro I, pero sobre todo explica por qué la mayoría de los hombres son incapaces de pensar, de vivir de otra manera y por lo tanto de comprender el nuevo concepto de Dios que él propone.

Una de las dificultades que presenta la Etica reside en su vocabulario. La escritura de Spinoza, contrariamente a la de Aristóteles o Hegel, se caracteriza por una ausencia casi total de cualquier innovación terminológica: para decir cosas distintas Spinoza no inventa palabras distintas. Ya en el Tratado de la Reforma del Entendimiento, considerado hoy por algunos como su primera obra, Spinoza narra su resolución de emplear el lenguaje de un modo estratégico. El aprendiz filósofo se propone no crear, en la medida de lo posible, reticencias inútiles utilizando palabras nuevas, sino que decide por el contrario «poner su lenguaje al alcance del vulgo». A Spinoza lo que le interesa es que le lean y le entiendan, a pesar de la presura que pueda suponer la introducción de nuevas ideas, porque como él mismo afirma en este tratado inconcluso la filosofía no puede ser un asunto solitario.

«Poniéndose al alcance del lector, dice textualmente, él y yo saldremos ganando» (TRE II p. 9). Hasta tal punto le importa ser comprendido, que no duda un instante en hacer todas las concesiones semánticas oportunas. A veces, este procedimiento de combate llega incluso a despistar, pues resulta que para polemizar contra los cartesianos, Spinoza se apropia de su vocabulario y habla como ellos, o de pronto en el libro V de la Etica, después de haber rechazado en el Prefacio la tesis estoica de una voluntad que dominara las pasiones, describe al sabio en términos tan intelectualistas que, a menos de hacer un esfuerzo conceptual y de no dejarse arrastrar por las palabras, el lector titubea y ya no sabe que pensar.

Además hay que recordar que Spinoza escribe en latín, y que aprende esta lengua ya tarde cuando, una vez rotos los lazos con

la sinagoga, asiste a las clases de van den Enden. El latín de Spinoza es un latín seco, casi pobre, en el que están recogidos los viejos términos heredados de la tradición escolástica y de Descartes para ser dinamitados conceptualmente desde el interior y poderles conferir así un sentido nuevo. La Etica ignora cualquier narcisismo retórico, las palabras aquí se vuelven casi indiferentes a modo de instrumentos vulgares y comunes, cuya única razón de ser es la de erguirse en medios y no en obstáculos o substitutos de las ideas.

A Spinoza en la Etica las palabras no le interesan: «Mi designio, dice en la definición 20 del Libro III, no es el de explicar la significación de las palabras sino la naturaleza de las cosas». En el Tratado Teológico Político por el contrario, cuando analice el contenido de la Revelación, lo primero que hará será examinar el lenguaje bíblico, porque lo que él pretende en esta obra no es estudiar la verdad de las cosas «sino el sentido de los textos» (TTP VII pág. 196), es decir, la significación de las palabras que en un momento dado de la historia utilizaron cierto tipo de personas: «las palabras, no tienen una significación cierta más que en virtud de su uso» (TTP XII, pág. 289). Una misma palabra puede adquirir a cada momento un sentido nuevo si se la utiliza de forma diferente.

Por esta razón, Spinoza insiste mucho y repetidas veces en la necesidad, si lo que se busca es pensar, de distinguir y separar la palabra de la idea, y, ésta a su vez de la imagen: «Advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea un concepto del alma, y las imágenes de las cosas que imaginamos. Además es necesario que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. En efecto, muchos hombres o bien confunden enteramente estas tres cosas: imágenes, palabras e ideas, o bien no las distinguen con suficiente atención, o bien no aportan a esta distinción suficiente prudencia» (E. II 49 esc).

Palabras, imágenes e ideas pertenecen a dos órdenes diferentes: palabras e imágenes se inscriben en aquello que le sucede al

cuerpo, mientras que las ideas no son algo diferente a la actividad del pensamiento.

Palabras e imágenes tienen un origen sensible, empírico. Nuestro punto de referencia espontáneo está constituido por lo que sentimos o imaginamos, es decir por nuestro cuerpo: «La esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos que no implican en absoluto el concepto de pensamiento» (E II 49 esc). Las palabras expresan las cosas desde el punto de vista de la imaginación: «Las palabras son los signos de las cosas tal y como están en la imaginación y no tal y como están en el pensamiento» (TRE II pág. 33).

Spinoza aduce que con frecuencia aplicamos a todo aquello que no podemos representar mediante una figura sensible, nombres negativos o dicho de otra manera, expresamos negativamente ciertas ideas porque las referimos en primer lugar a nuestras percepciones sensibles. Decimos infinito, incorpóreo porque nos resulta más sencillo negar lo que conocemos por experiencia, como lo finito, lo corpóreo, que construir un nuevo concepto desprovisto de toda referencia sensible. Así ocurre que con frecuencia la propia naturaleza de las palabras se convierte en un obstáculo para conocer la naturaleza de las cosas.

En el Tratado Teológico Político el filósofo analiza las transformaciones que sufre el significado de una misma palabra hebrea «ruagh» y muestra cómo ella pierde progresivamente la materialidad de su sentido primitivo y adquiere un significado cada vez más abstracto. «Ruagh» que originalmente significaba viento, pasó a designar, mediante un proceso de catacresis o extensión de su sentido literal, aliento, soplo, respiración para terminar significando fuerza, virtud, voluntad e incluso alma o pensamiento (TTP I págs. 84-85).

Spinoza a diferencia de otros filósofos como Heidegger que comienzan su reflexión a partir de las palabras, desconfía de ellas muchísimo. Debido justamente a ese origen sensible o a su esencia «corpórea», las palabras en vez de traducir nuestro conocimiento de las cosas traducen la forma en que las cosas nos afee-



tan. Su recelo hacia el lenguaje se funda en dos razones principales. La primera estriba en el uso incorrecto que los hombre hacen de él. Al utilizarlo mal, también piensan o conocen mal aquello que designa: «La mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas» (E II 47 esc).

El segundo motivo que explica la suspicacia de Spinoza hacia el lenguaje se debe a que muchas veces nos basta con que la palabra exista para que pensemos que algo tiene que corresponderle necesariamente en la realidad. Sucede entonces a menudo que 10 que aceptamos como verdadero no difiere de un fonema, de una ficción, de cuya existencia no dudamos por el mero hecho de poseer una palabra universalmente admitida para designarla: «Todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras sin idea alguna que les corresponda» (E 1135 esc). Palabras sin idea son, como indica la continuación del texto, palabras que sirven para encubrir la ignoracia o el simple desconocimiento que tenemos de las cosas: «Efectivamente todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo» (E II 35 esc).

Ahora bien, la diferencia entre imagen e idea es para Spinoza todavía más fundamental si cabe, porque con frecuencia confundimos con mayor facilidad la imagen con la idea que la idea con la palabra.

En el escolio 35 del Libro II de la Etica presenta un famoso ejemplo: una cosa es el conocimiento que tenemos del astro solar, y, otra la imagen que percibimos a 200 pies de una bola brillante anaranjada y cercana. En la medida en que la imagen que percibimos es perfectamente real «igual de real que nuestro cuerpo» no cabe decir que sea falsa. En efecto, por mucho que más tarde conozcamos la distancia a la que se encuentra el sol, no por ello, dice Spinoza, dejaremos de sentirlo o de imaginarlo cerca. Pero una cosa es sentir el sol como una bola anaranjada y cercana, y saber al mismo tiempo por qué lo percibimos así, y otra cosa es pensar que el sol es realmente aquello que percibimos.

El error no consiste en la imagen que tenemos del sol, el error no es algo positivo sino ausencia de idea (E II 17 esc). El error tiene lugar cuando carecemos de la idea que nos permite comprender la causa de la imagen percibida. Al confundir lo que es el sol con la imagen que tenemos de él, es cuando le atribuimos propiedades que no son las suyas sino las de nuestra imaginación.

Mientras que la idea del sol expresa el conocimiento que hemos ido construyendo de su naturaleza y de sus propiedades, la imagen que tenemos del sol traduce el modo en el que el sol nos afecta. Por esta razón las imágenes manifiestan más bien la naturaleza de nuestra percepción que la naturaleza de las cosas. Una hormiga percibe el sol de una forma muy distinta a como yo lo percibo, y en función de mi estado de ánimo, un mismo cielo azul provoca en mí alegría o tristeza.

La imagen, que Spinoza también llama «idea de un cuerpo exterior», es el resultado de la relación que se instaura entre el objeto que me afecta y mi cuerpo, pero lo que determina esta relación es sobre todo la forma de reaccionar de mi propio cuerpo ante el objeto exterior y no la naturaleza de ese objeto: «Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores» (E II 16 cor. 2).

Sin embargo, la oposición entre imagen e idea no es absoluta porque la imagen, aunque de un modo subjetivo, parcial, limitado, también revela una forma de conocimiento del objeto. Se trata indudablemente de un conocimiento confuso, parcial, «mutilado» o «no adecuado» pero se trata de una forma ínfima de conocimiento al fin y al cabo. Spinoza define este conocimiento como «un conocimiento por experiencia vaga», en el que las cosas «nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto al entendimiento» (E II 40 esc. 2). En lugar de construir un concepto o idea del objeto, definiendo genéticamente su naturaleza y deduciendo sus propiedaes, asociamos, según las vamos recibiendo, unas percepciones con otras, atendiendo simplemente «a la fortuita presentación de

las cosas», sin comprender cuáles son sus concordancias, diferencias y oposiciones (E II 29 esc).

La distinción entre imagen e idea es desde luego imprescindible para conocer activamente y no tomar como verdaderas las imágenes que nos afectan, pero más imprescindible todavía, si cabe, es resolver una dificultad concreta, a saber: ¿de qué modo podemos efectuar el salto de las imágenes a las ideas?, porque lo que importa dése la perspectiva de la Etica no es solamente saber lo que son las ideas, sino tenerlas, hacerlas funcionar, multiplicarlas.

Imágenes e ideas pertenecen a dos órdenes distintos: las imágenes son el resultado de un encuentro fortuito entre dos cuerpos, el mío y el que me afecta (E II 16-17), las ideas son «un concepto del alma», una construcción del pensamiento que expresa su actividad (E II def. 3). Pero aunque Spinoza emplee la misma terminología dualista que Descartes, —al no existir otra desde Platón—, rechaza la tesis según la cual el alma y el cuerpo serían en nosotros dos substancias diferentes separadas y unidas a la vez mediante la glándula pineal (E V Pref.).

En la proposición 11 del libro II de la Etica, el alma se define como la idea de un cuerpo que existe en acto. El alma no es un principio distinto e independiente del cuerpo sino la expresión, desde el punto de vista del pensamiento, del propio cuerpo, igual, escribe Spinoza, que un círculo existente en la naturaleza y la idea de ese círculo existente «son una sola y misma cosa, que se explica desde dos dimensiones distintas» (E II 48 esc).

El propio filósofo al final del Libro II califica de fantasmagóricas las facultades de sus predecesores suelen atribuir al alma y señala con crudeza que «son completamente ficticias o no son más que entes metafísicos» (E II 7 esc). En efecto, no pensamos con ninguna facultad del alma sino que pensamos en primer lugar con el cuerpo. Comenzamos a conocer las cosas, aunque sea de un modo confuso gracias al cuerpo, mediante las imágenes que formamos de ellas: «Llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los

cuerpos exteriores, como si nos estuvieran presentes» (E. II 17 esc). Percibimos el cuerpo exterior como presente aunque no lo esté, porque sigue estando presente en nuestro propio cuerpo el efecto que ese cuerpo exterior ha producido sobre él. La idea que me permite comprender esta diferencia no niega la imagen sino todo lo contrario: al implicar el conocimiento de los mecanismos que la han producido, añade algo sobre ella.

Así, teniendo en cuenta la naturaleza de la imagen, o más claro todavía, teniendo en cuenta que no somos seres etéreos, la respuesta a la pregunta ¿cómo pasar de las imágenes a las ideas? habrá de comenzar por ser buscada del lado del cuerpo:

«Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente» (E II 13 esc).

No puede haber definición de un cuerpo singular si no es a través de las relaciones que mantiene con los demás (E II compendio de física entre prop. 13 y 14). Cada cuerpo está determinado por los cuerpos que le rodean y este comercio permanente entre él y los otros expresa lo que constituye su esencia: la posibilidad de afectar a otros cuerpos y de ser afectado por ellos.

En la medida en que el alma no es sino la idea de un cuerpo singular en acto (E II prop. 11), las ideas que formamos dependen del estado de nuestro cuerpo. El pasaje del escolio 13 no indica otra cosa; cuanto mayores sean la potencia y la complejidad del cuerpo, que Spinoza llama aptitud «para obrar o padecer muchas cosas a la vez», mayor será también la potencia del alma para percibir muchas cosas a la vez. Comprendemos más y mejor cuanto más existimos.

Frente a la clásica postura de los filósofos que confieren siempre al alma un priveligio basado en la posibilidad de conocer con independencia del cuerpo, Spinoza lleva a cabo un giro radical: la fuerza y la precisión de nuestras ideas depende de la fuerza y

la potencia de nuestro cuerpo, de la fuerza y de la potencia de nuestro ser. Conocemos en función de cómo vivimos. Con la cabeza gacha, viene a decir Spinoza, es del todo imposible pensar. El escolio 13 del libro II adelanta y explicita uno de los hilos principales de la Etica: la inteligencia de las ideas requiere autonomía del cuerpo, sin la cual no puede haber más que ideas confusas: «cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo y cuanto menos cooperen otros cuerpos con el en la acción tanto más apta es el alma para entender distintamente».

Los comentaristas apoyándose en el último libro de la Etica, han insistido a menudo en que Spinoza propugnaba el conocimiento como condición de la libertad. Sin que esto sea falso, merece la pena advertir, al pasar por este escolio 13, que aquí el orden de los términos se halla invertido, porque la autonomía del cuerpo, la autonomía del ser en definitiva, se convierte no en consecuencia, sino en condición del pensamiento: la servidumbre solamente puede producir imágenes o ideas confusas y mutiladas. Por esta razón, el paso de las imágenes a las ideas ha de ser buscado en la práctica de la conducta, en la actividad del cuerpo cuya potencia crece o disminuye según los cuerpos que le rodean y le afectan restándole energías o favoreciendo su afán por existir.

Un cuerpo favorece o por el contrario aplasta mi esfuerzo por existir en función de las propiedades comunes que comparte conmigo, porque aquello que dos cuerpos tienen en común es precisamente, escribe Spinoza, lo que sostiene y sustenta la potencia de ambos: «El alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos» (E II 39 cor.).

Cuando la potencia de actuar del cuerpo se intensifica gracias a un encuentro positivo, el alma deja de percibir su cuerpo y los demás cuerpos singulares de manera aislada, y al establecer relaciones entre los distintos cuerpos se fija en aquello que les es común, en «lo que se da igualmente en la parte de un cuerpo cualquiera y en el todo» (E II prop. 38), y comienza de esta manera a conocer.

Mientras que tener imágenes significaba percibir los efectos

de las cosas desprendidas de su contexto —concluyo sin más que el sol está a 200 pies porque siento su calor—, tener ideas significa conocer las causas que dan lugar a estos efectos y entender su conexión interna —comprendo, al establecer una relación entre su cuerpo y el mío, por qué la hormiga y yo tenemos del sol una imagen distinta.

La diferencia entre imaginar y pensar no es solamente una diferencia de orden teórico o epistemológico, supone también una diferencia de orden práctico, o de orden vital. Resulta que los hombres no suelen vivir en función de lo que saben. Por el contrario, saben y conocen las cosas en función de su grado de libertad que Spinoza, en este escolio 13 del libro II, llama potencia y autonomía, sin las cuales no puede haber conocimiento.

El Apéndice del libro I, al analizar cómo funciona la imagen más poderosa de todas, la que constituye un prejuicio innato en los hombres que genera todos los demás, descubre hasta qué punto las imágenes, las ficciones a las que se aferran los hombres no son solamente la causa de su conducta, sino también su efecto.

b) El origen de las imágenes

¿De qué depende el que podamos conocer o el que estemos sometidos a imágenes? ¿A qué se debe el que unas imágenes resulten más tenaces que otras?

Para conocer la naturaleza del astro solar hizo falta comprender la causa por la cual lo percibíamos a 200 pies. En este caso la naturaleza de la imagen era sencilla, expresaba simplemente el efecto de un objeto exterior sobre nuestro cuerpo. Existen, sin embargo, otro tipo de imágenes más complejas que forman un verdadero sistema y aspiran a representar la realidad. Este es el caso de la imagen que desde Ptolomeo a Copérnico se tenía del sol considerado como un astro que giraba en torno a la tierra.

El Apéndice del libro I de la Etica analiza por qué las imágenes de este género son tan poderosas, tan sólidas, poseen tal

grado de coherencia interna y arropan tanto, que su propia constitución impide materialmente la posibilidad de salir de ellas.

A los hombres, dice Spinoza, les es más fácil conservar «su presente e innato estado de ignorancia» que «destruir todo aquel edificio y planear otro nuevo». Desde esta perspectiva la ignorancia no es simple ausencia de conocimiento sino que constituye un modo de existencia natural, cuyas representaciones forman un edificio o un sistema perfectamente organizado. Contra esta construcción de imágenes coordenadas y reguladas siguiendo un orden invertido respecto al orden de la naturaleza, pero un orden que obedece a una lógica innegable, se enfrenta el Apéndice.

En este texto, que cierra el libro I y funciona a modo de gigantesco escolio por sus proporciones y por la violencia polémica que encierra, el objetivo de Spinoza consiste en desarticular el prejuicio de la finalidad, origen de los demás prejuicios. Lo primero que hace es analizar por qué se trata de un prejuicio común a casi todos los hombres; a continuación examina las razones de su falsedad antes de abordar por último las figuras más diversas y frecuentes a las que da lugar, como son las nociones de bien, mal, mérito, pecado, belleza y fealdad.

La creencia en la finalidad, además de ser la causa de los demás prejuicios, se presenta como el modelo por excelencia de la representación imaginaria o ideológica que los hombres tienen de sí mismos y de las cosas. Spinoza va a explicar por qué se aferran con tanto ahínco a este «edificio» de imágenes y por qué no pueden salir de el, construyendo ellos mismos así su propia impotencia.

El prejuicio de la finalidad nace debido a dos razones principales. La primera consiste en la conciencia que los hombres tienen de sus apetitos, unida a la ignorancia de las causas que los han motivado: «Los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de sus apetitos, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer porque las ignoran». El filósofo atribuye la ilusión de la libertad a la diferencia que supone la conciencia de lo que deseamos y el conocimiento de las causas que nos mueven a actuar. Puedo muy

bien ser consciente de lo que deseo sin saber por qué razones lo deseo. Contrariamente a Descartes, que identificaba el conocimiento y la conciencia de sí, para Spinoza la conciencia es sinónimo de ficción porque supone el situarse a sí mismo como punto de referencia. La conciencia implica la posición de un sujeto cuyo privilegio sobre los objetos exteriores paga mediante el desconocimiento absoluto de la existencia de las causas, que le afectan o le determinan a actuar. Creemos que somos libres porque somos conscientes de lo que queremos, aunque ignoremos por qué, y precisamente la conciencia, al actuar como la más potente de las ilusiones, se transforma en obstáculo que nos impide comprender las causas de nuestras diversas acciones.

El segundo elemento que, unido a la ilusión de la libertad, permite explicar la creencia en la finalidad es también doble. Como «los hombres actúan siempre con vistas a un fin» resulta que tan sólo les importa conocer las causas finales de las cosas. Igual que únicamente se interesan por aquello que desean e ignoran lo que les determina a desear, también a la hora de conocer, en lugar de interrogarse sobre la esencia y las propiedades de las cosas, se preocupan exclusivamente por buscar su finalidad. Spinoza advierte de qué manera «una vez que se han enterado de las causas finales de las cosas se tranquilizan pues ya no les queda motivo alguno de duda». Se tranquilizan... La propia imagen de la finalidad, como toda representación imaginaria convierte en difícil e improbable el que los hombres salgan de ella, porque va ligada a la plenitud de la auto-satisfacción y posee la forma de un círculo herméticamente cerrado.

Además de actuar siempre con vistas a un fin, los hombres buscan lo que les es útil, tendiendo a cada instante a satisfacer sus necesidades. A menudo encuentran «dentro y fuera de sí mismos» cosas que les sirven: «ojos para ver», «hierbas y animales para alimentarse» y enseguida proyectan sobre la naturaleza entera su afán por hallar medios dispuestos a su alcance. Pero como ellos no han creado esta naturaleza necesitan echar mano de dioses creadores para explicar su existencia, cuya finalidad, piensan ellos, consiste en servir a los hombres. Para conseguir todavía

mayores beneficios de esos dioses, les rinden culto con la esperanza de verse así más favorecidos y queridos que otros, y así, reforzada por la conducta que ella misma provoca, la creencia en la finalidad acaba convirtiéndose en superstición.

El Apéndice muestra cómo es imposible que una imagen de esta índole exista aisladamente, pues su propia existencia le exige el formar una totalidad. La creencia en la finalidad no sólo se define como un sistema cerrado, sino como un proceso cuya coherencia requiere su reproducción y su extensión, mediante una multiplicidad de imágenes y de prácticas anejas —Dioses, cultos— para poder sostenerse. Antes que Marx, Spinoza descubre que las representaciones ideológicas obedecen a una lógica cuya estructura cerrada necesita para alimentarse extenderse a todo lo real: «al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano, no han mostrado —parece— otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres».

La segunda parte del Apéndice tiene por objeto explicar por qué «las causas finales son sencillamente ficciones humanas», pues en realidad lo que los hombres llaman causas finales no son sino sus propios apetitos. En este pasaje concreto el principal enemigo de Spinoza son quienes se han dedicado a teorizar sobre la finalidad y han defendido con mayor sutileza esta doctrina, afirmando que Dios actuaba con vistas a un fin. Spinoza ridiculiza su lógica y descuartiza sus métodos de razonamiento que conducen a sostener cuando una piedra cae y mata a alguien que ha sucedido porque Dios lo quería. Los oscuros designios de Dios o su voluntad divina no son sino el más perfecto «asilo de la ignorancia».

Sobra añadir que este refugio no es gratuito, sino que tiene consecuencias políticas innegables, puesto que permite a los que prefieren fomentar la admiración de los hombres en vez de su comprensión conservar su poder.

Spinoza se eleva con violencia contra «los intérpretes de la naturaleza y de los dioses» porque ejercen de depositarios de un saber que consiste en provocar y mantener la ignorancia y la ad-

miración, condiciones esenciales de la servidumbre: «Ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad».

La tercera y última parte del Apéndice analiza las categorías surgidas directamente del prejuicio finalista. Por una parte están los valores forjados a partir de la creencia en la finalidad, como son los de «Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito», y que serán analizados en los libros III y IV de la Etica. En cambio, las nociones de «Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad» no se caracterizan por su origen específicamente religioso, sino que han nacido a consecuencia de que los hombres se consideran el centro de un universo dispuesto para ellos, y juzgaran la naturaleza de las cosas en función de cómo les afectaba.

Con la primera categoría de valores considerados nos hallamos ante un ejemplo de cómo la Etica, riéndose de la interpretación que los teólogos podrían hacer de su título, elimina la posibilidad de cualquier consideración de tipo moral. En efecto, desde la perspectiva de este libro jamás podremos afirmar, sino en sueños, que hubiéramos podido actuar de un modo distinto al que hemos actuado: (E I 16-29). No podemos hacer más que lo que hacemos, y por lo tanto, a la luz de esta necesidad «Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito» pierden significación. Alabanzas y recompensas, llegará incluso a afirmar el filósofo judío, no se dirigen más que a los esclavos, a quienes se busca someter mediante algún beneficio (TPX-8).

Aquí Spinoza enlaza de una forma muy directa con Gorgias y los sofistas que negaban la existencia de valores en sí y defendían su relatividad absoluta. El pecado, el mérito, lo justo y lo injusto dependen exclusivamente de lo que el común consenso decrete (E IV 37 esc. 2, TP 11-23), son «nociones extrínsecas» a los actos mismos, y cobran sentido por referencia a un Estado concreto cuyas leyes regulan lo que está permitido y lo que se prohibe. Como hace también tres siglos observara un francés mará-

villosamente ingenioso, los límites de lo justo y de lo injusto dependen del Bidasoa[4].

Si Spinoza incluye en una misma categoría nociones que proceden de ámbitos tan diversos como «Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad» es porque, en definitiva y aunque a primera vista resulta sorprendente, su origen es idéntico. Bien, mal, orden, confusión, belleza y fealdad funcionan según el mismo principio que el calor y el frío. Los hombres aceptan sin dificultad que el calor y el frío que perciben en los objetos dependan del grado de temperatura de su propio cuerpo. Y sin embargo, están convencidos que el bien y el mal, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad son propiedades que pertenecen a las cosas independientemente de cómo ellos las perciben. En esta pretendida diferencia es donde reside la ficción que en la última parte del Apéndice de Spinoza destruye demostrando por qué semejantes valores no traducen la naturaleza de las cosas, sino el modo en que los hombres son afectados por ellas, según la utilidad que les reportan: «han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil y estimar como las más excelentes de todas, aquéllas que les afectaban de mejor modo».

La búsqueda exacerbada de lo útil unida al prejuicio finalista —«los ignorantes (...) creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos»— conduce a los hombres a transformar sus impresiones subjetivas en cualidades objetivas de las cosas. De esta forma «han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios y Mal a lo contrario de esas cosas», orden a lo que consiguen imaginar o recordar con facilidad y han calificado como bello o feo, aromático o fétido, sabroso o insípido lo que se avenía o no con su cuerpo, o mejor dicho con el estado de su cuerpo, pues este acuerdo o discordancia le son igual de relativos que el frío y el calor. «Si nuestros ojos fueran más fuertes o más débiles, si la complexión de nuestro cuerpo fuera otra, las

[4] B. Pascal, *Pensées 230. Edición Brunschwicg, «Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au-deça des Pyrénées; erreur au-delà».*

cosas que nos resultan bellas nos parecerían feas y las que nos parecen feas se volverían bellas. La mano más bella vista al microscopio parecería horrible» le escribe Spinoza a un amigo suyo (carta 54).

El tema característico de la última parte del Apéndice del libro I, pero también del libro II de la Etica bien podría ser éste: a causa de su ignorancia los hombres confunden las sensaciones particulares que tienen de las cosas con sus propiedades reales, pero además reproducen y afianzan su ignorancia primitiva al pensar que conocen las cosas cuando tan solo las imaginan: «Aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas, nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento», «las nociones por las cuales el vulgo explica la naturaleza son sólo modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna sino de su imaginación».

Las consecuencias principales de esta confusión son dos: «las controversias» y «el escepticismo», pues ante tal variedad de afirmaciones distintas sobre la naturaleza de las cosas, las polémicas y la duda se generalizan. Con muy pocas líneas de intervalo, el filósofo repite literalmente dos veces lo mismo, como si una no bastara, para explicar por qué «las opiniones», «las sensaciones» o «las imágenes» de cada individuo, elevadas al rango de verdad, le encierran a la fuerza y de un modo irremediable en los límites de su subjetividad: «Cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien toma por realidades las afecciones de su imaginación (...). En efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden». El escepticismo, las controversias provienen de que los hombres no comprenden las cosas porque se instituyen ellos mismos en su medida humana, demasiado humana. «Pues si las entendiesen —y de ello es tes-

tigo la matemática—, prosigue Spinoza, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos, ya que no igualmente atractivas».

Entender las cosas, conseguir que el mayor número posible las conozca y las comprenda, este sería el proyecto que anima desde las primeras páginas del Tratado de la Reforma del Entendimiento la obra de Spinoza, pues tal y como él lo concibe, el conocimiento, a diferencia de la imagen que mantiene a cada cual encerrado en los límites de su propio cuerpo, o es comunicable o no es conocimiento.

La idea de una substancia infinitamente productiva, expuesta ***more geométrico,*** o sea según el orden geométrico, en el libro I de la Etica, no tiene otro sentido. Obedece a la necesidad de hacer inteligible para todos un nuevo concepto de naturaleza que se define por su infinita potencia y no por su finalidad.

c) El orden geométrico y la potencia de las ideas

La Etica se abre mediante ocho definiciones que serán demos-. tradas y concretadas a lo largo del libro I pero que instauran desde el comienzo un eje de coordenadas nuevas en la construcción del concepto de Dios. Estas nociones: Dios, substancia, atributo, directamente heredadas de la filosofía escolástica, adquieren, por el mero hecho de haber sido definidas nuevamente, un sentido diferente del que les confería la tradición.

La definición del objeto es, según Spinoza, imprescindible para su conocimiento por dos razones. La primera es que, desde un punto de vista práctico, la definición permite ponerse de acuerdo sobre aquello de lo que se está hablando, es sencillamente garantía elemental de comunicabilidad. Spinoza en las definiciones está diciendo que no entiende por substancia lo mismo que Aristóteles, Santo Tomás o Descartes, es decir, está afirmando que utiliza los mismos términos que ellos pero para designar conceptos distintos. Aristóteles, consideraba que existían dos tipos de substancias, las substancias primeras o individuos, y las

substancias segundas o géneros. Santo Tomás reservaba el nombre de substancias a las cosas creadas por Dios, pero Dios no era una substancia, mientras que Descartes no sólo habla de la substancia divina sino que además habla de la substancia corpórea y de la substancia pensante. Spinoza va a invertir radicalmente el uso de este término: solamente habrá una substancia llamada Dios, fuera de la cual nada puede existir ni concebirse.

En segundo lugar, la definición es imprescindible para el conocimiento por consistir su función en explicar «la esencia de la cosa» (TRR II P. 34) o el porqué de su causa. El modelo de la definición perfecta es para Spinoza la definición geométrica porque construye la génesis de su objeto desde los elementos más simples de dicho objeto. Esta definición no responde a la pregunta ¿qué es la cosa? sino a la pregunta ¿cómo es producida la cosa? El conjunto de las definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones y corolarios también delimitan un espacio constituido geométricamente, es decir, constituido gracias a sus propios elementos, sin que jamás la significación de cada uno de los conceptos utilizados sea exterior a su utilización en el orden del texto. Cada concepto es definido a medida que entra en funcionamiento y siempre a partir de demostraciones anteriores, por esta razón el ***more geométrico*** convierte en inteligible todas y cada una de las categorías que lo constituyen: las ocho definiciones iniciales van volviéndose cada vez más concretas cuanto más avanza el texto del libro I.

Sin embargo, la Etica no sólo está construida ***more geométrico,*** o si se prefiere, ***el more geométrico*** también es ***more*** estratégico. Las ideas hasta las más geométricas son fuerzas, fuerzas que para afirmarse necesitan trastocar otras fuerzas y contra las cuales hay que echar mano de medios que no son necesariamente los de la geometría. Lo que a Spinoza le interesa es que le entiendan: «Me propuse, poner mi lenguaje al alcance de todos» (TRE II pág. 9). En consecuencia, como si conociera la dificultad que podría suponer esta forma de proceder para quienes están poco acostumbrados a los razonamientos geométricos, el fi-

lósofo no duda en utilizar otras vías y en aprovechar, sin ceder un ápice de rigor en el terreno demostrativo, escolios, prefacios y apéndices para increpar al lector casi con furia, y dirigirse a él a veces con imágenes muy sencillas, con ejemplos sacados de la vida cotidiana, a modo de argumento o de ataque último destinado a los que no son suficientemente receptivos al orden de las ideas y siguen aferrados a sus viejos prejuicios. El orden geométrico es un orden estratégico, como estratégicas son las aparentes rupturas o infracciones a este orden que constituyen los prefacios, escolios y el Apéndice del libro I.

Para Descartes la geometría significaba un orden ideal al cual había que reducir la riqueza y la materialidad de los cuerpos con el fin de poderlos comprender. Descartes reducía la materia a la extensión (carta 83), a sus propiedades geométricas y por lo tanto, el cuerpo solamente podía ser conocido desencarnado de su materialidad, quedando vetadas al conocimiento todas aquellas propiedades suyas que no fueran réductibles a la geometría. En cambio, en vez de ser un modelo al cual deba ajustarse la realidad, la geometría se convierte para Spinoza en un instrumento o en un arma para acceder a ella, porque sus procedimientos obligan a plantear las preguntas adecuadas que tienen por objeto las causas y los efectos de las cosas y no sus fines:

«Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciera eternamente oculta para el género humano, si la matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiera demostrado a los hombres otra norma de verdad» (E I Apén.).

En el Tratado de la Reforma del Entendimiento Spinoza empleaba todavía el término cartesiano de método, término que en la Etica desaparece, pero ya entonces, antes de haber acuñado el concepto de orden geométrico, Spinoza observaba que «el verdadero método» no es algo exterior a las ideas, sino que consiste en el camino para buscar en el orden debido la verdad misma»

(TRE II pág. 15). En este tratado inconcluso, la noción de método se aproxima a la de orden y adquiere un significado que comienza ya a ser anticartesiano por expresar este orden el orden de las cosas y de las ideas mismas, y no un orden ajeno a ellas que permitiría alcanzarlas.

¿Pero qué puede significar el orden de las cosas mismas, cuando Spinoza en la Etica es el primero en afirmar que la naturaleza no comporta ni orden ni confusión, ni belleza ni fealdad? A menos de tener un cuidado excesivo con la noción «orden», esta categoría, en vez de facilitar el conocimiento de las cosas, puede convertirse en una cortina de humo que impide acceder a ellas. En efecto, el presuponer que existe un orden dado en la naturaleza implica el tomar como modelo una referencia que le es ajena y el considerar desorden todo aquello que escape a la finalidad que le ha sido previamente decretada. O dicho con otras palabras, el orden es siempre relativo a un sistema dado: mi mesa de trabajo puede estar perfectamente ordenada para lo que yo necesito, en medio de un aparente caos para quien acabe de entrar en la habitación.

En definitiva, podría decirse que la noción de orden geométrico no significa en ningún caso una realidad objetiva, ni expresa un supuesto orden natural, sino que vendría a ser para Spinoza algo semejante a un instrumento, a una ayuda que permite manipular o estudiar más fácilmente las cosas, igual que se utilizan, para delimitar su duración o su tamaño, categorías que nô tienen ninguna existencia real y no son más que «auxiliares de nuestra imaginación como el tiempo, la medida o el número» (carta 21). De ahí que el filósofo, a la vez que escribe la Etica siguiendo el orden de los geómetras, pueda afirmar que los que creen que en la naturaleza existe orden o confusión son unos ignorantes.

El ***more geométrico*** es pues un método o instrumento; pero si el método es instrumento para conocer mejor es absurdo pensar como lo hace Descartes que ese instrumento existe con anterioridad al conocimiento: «para forjar el hierro se necesita un

martillo y para tener el martillo es necesario hacerlo. Para esto se necesita otro martillo y otros instrumentos: y para tener estos se necesitarán nuevos instrumentos y así hasta el infinito» (TRE II pág. 13). Igual que jamás ha existido un primer martillo, tampoco existe una dirección o un orden adecuado anterior al que marca la propia idea, que, a medida que conoce, fabrica sus propios instrumentos y crea su propia dirección (TRE ibid.).

El orden geométrico será entonces el auxiliar más operativo y más ajustado a la inmanencia de una naturaleza desprovista de fines: no importa sus instrumentos del exterior para luego aplicarlos a su objeto, ni tampoco consiste en una serie de reglas con las que el espíritu pueda dotarse para llegar a conocer. El orden geométrico es, por el contrario, el resultado de un trabajo entre la potencia de la idea que al conocer produce sus propias reglas y su objeto, a saber, la naturaleza considerada como una organización —sin orden, ni desorden— «infinitamente infinita» de fuerzas, de las que precisamente la idea, que nos permite conocer, es una de ellas.

En la Etica no hay preámbulos donde Spinoza explique qué entiende por *more geométrico,* comienza la Etica poniendo simplemente el *more geométrico* en práctica. Conocer significa conocer la causa y por lo tanto la primera definición de la Etica tiene por objeto el concepto de causalidad propia, entendida desde el punto de vista de su productividad: la causa de sí ha de producir efectos, y de su inteligibilidad: la causa de sí ha de ser pensada como concebible: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente».

Únicamente en el libro II, después de haber demostrado en qué consiste la esencia de Dios y de haberla identificado con su potencia, podrá Spinoza exponer en qué consiste la potencia del conocimiento. En el Tratado Teológico Político sucede lo mismo; los seis primeros capítulos analizan el texto bíblico y en el séptimo es donde Spinoza enuncia las reglas de su teoría de la Escritura. No puede haber método de conocimiento sin previa práctica de este conocimiento.

Quizá precisamente porque en el Tratado de la Reforma del Entendimiento Spinoza no posee aún plenamente la práctica de este orden geométrico, se ve llevado aquí a enunciar su teoría, es decir, a explicar lo que él entiende por conocer. Para quien deje de lado el vocabulario y las connotaciones cartesianas de la obra y la enfoque a la luz de la Etica, este texto inacabado también puede servir de auxiliar eficacísimo para acercarse al ***more geométrico*** y comprender a qué corresponde esa aparente rigidez de la estructura de la Etica.

El objetivo principal de Spinoza cuando se plantea la urgencia de operar una transformación, una revolución en su entendimiento que le permita llegar a conocer, consiste en comenzar por comprender cuál es la naturaleza de sus propias fuerzas. Como él no considera que el entendimiento sea una facultad, sino un acto, el acto de producir ideas o la propia actividad de las ideas, es conducido muy rápidamente a descubrir que el método no difiere de la potencia de esta actividad o de la fuerza de las ideas: «El entendimiento por medio de su ***fuerza innata*** se forma instrumentos intelectuales con los cuales adquiere nuevas fuerzas para otras obras intelectuales, y gracias a estas obras adquiere otros instrumentos, es decir el poder de llevar la investigación más lejos» (TRE II pág. 14). Es importante fijarse en que Spinoza habla de fuerza innata y no de ideas innatas. No es que tengamos ideas al nacer, puede incluso que algunos mueran sin haber tenido jamás ni una sola idea, lo que en cambio sí tenemos si aprendemos a utilizarla, y no es otro el fin que Spinoza propone en este texto, es la fuerza o potencia que requiere su producción. En realidad, el Tratado de la Reforma del Entendimiento muestra que la potencia de la idea funciona según el mismo principio que el movimiento acelerado de los cuerpos, llamado ***conatus*** en la Etica (E. II prop. 7). Cada cosa tiende a perseverar en su ser en la medida en que puede ***(quantum in se est),y*** de la misma manera que su potencia alimenta el esfuerzo por luchar contra todo aquello que tiene a negarla, y que esta lucha a su vez acrecienta su potencia, así también sucede que cuantas más cosas conocemos, tanto mejor comprendemos nuestras propias fuer-

zas: «cuantas más cosas sabe el espíritu mejor conoce su propia fuerza» (TRE II pág 16), y más fuerzas poseemos para conocer mejor y conocer que conocemos: «el espíritu se comprende tanto mejor cuantas más cosas de la Naturaleza se comprenden» (TRE ibid.). Esta comprensión que en la Etica produce un goce y un deseo aún mayor de seguir conociendo (E V prop. 26) en ningún caso es comprensión mística o abstracta del conjunto de las cosas, sino conocimiento singular, concreto de cada una de ellas: «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios» (E V prop. 24), es decir, cuanto más conocemos las cosas singulares mejor conocemos las relaciones infinitamente complejas que las unen unas con otras.

El orden geométrico sería entonces la expresión más perfecta de la fuerza de la idea que va produciendo ella misma las condiciones para ir aumentando su propia potencia, su propio campo de acción.

Conocemos del modo más perfecto, añade el Tratado de la Reforma del Entendimiento, cuando conocemos que estamos conociendo, cuando el conocimiento conoce lo que es estar conociendo: «la cosa es percibida por su sola esencia cuando por el hecho mismo de que conozco alguna cosa, sé qué es conocer alguna cosa» (TRE II pág. 11). El orden geométrico no sería distinto entonces al orden del conocimiento reflexivo. El método, prosigue Spinoza en el Tratado de la Reforma del Entendimiento, «no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea y puesto que no hay idea de la idea si antes no hay una idea, no cabe hablar de método si antes no hay una idea» (TRE II págs. 15-16). Dicho en román paladino: de nada sirven metodologías, bibliografías, pedagogías, consideraciones didácticas o declaraciones de principio si previamente no hay «una idea». En este sentido, el ***more geométrico,*** afirmación de nuestro poder de conocer, es pura estrategia o inteligencia de la idea que pone los medios para perseverar en su propia potencia mediante la práctica del conocimiento y su conocimiento reflexivo.

La mejor manera de acercarse al ***more geometrico,o*** mejor dicho, la mejor manera de acercarse al pensamiento de Spinoza,

sin desligarlo de su forma de exposición, quizá sea a partir de un fragmento del texto mismo de la Etica, analizando sus articulaciones concretas y los distintos momentos de sus demostraciones.

d) La idea de Dios descubre la potencia de la naturaleza

La idea de Dios brevísimamente sintetizada al comienzo del Apéndice I de la Etica permite seguir el funcionamiento del ***more geométrico*** en la construcción de este concepto a lo largo de las treinta y seis proposiciones de este libro. En efecto, cada una de las características que Spinoza enuncia en las primeras líneas del Apéndice corresponde a un momento esencial de dicha construcción.

«Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de El, de suerte que sin El no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente» (E I Apéndice).

Con lo dicho he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades». Spinoza distingue entre una definición que tiene por objeto la esencia y una definición que tiene por objeto las propiedades de una cosa. No es lo mismo definir el círculo como una línea, una de cuyas extremidades es fija y la otra móvil, que definir el círculo como una figura, cuyas líneas llevadas desde el centro a la circunferencia son iguales. En el primer caso explicamos la causa del círculo, definimos genéticamente su esencia, en el segundo caso definimos una propiedad del círculo, una carac-

terística, entre otras quizá, que no expresa la causa del círculo sino que se desprende de ella (TRE II págs. 34.35).

1. «Dios existe necesariamente»: antes de definir las diversas propiedades de Dios, Spinoza define con tres palabras su esencia. La esencia de Dios consiste en existir necesariamente. Las demostraciones o pruebas tradicionales de la existencia de Dios pierden de golpe todo sentido, porque la existencia de Dios aparece como la primera consecuencia de su definición: En la proposición 7 del libro I se dice que pertenece a la naturaleza de una substancia existir. En la proposición 11, Spinoza afirma su existencia en un doble sentido: Dios existe como substancia y Dios existe como substancia infinita compuesta de infinitos atributos: «Dios, o sea una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente». Esta proposición, donde Spinoza por primera vez en la Etica establece la existencia de Dios de una manera directa y explícita, retoma casi literalmente la definición de su esencia:

«Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (E I def. 6).

Respecto a la definición 6, la proposición 11 se limita a añadir tan solo la existencia necesaria, pero esta diferencia permite medir justamente en qué consiste la complejidad que van adquiriendo las categorías a medida que avanza el orden demostrativo.

En el caso de la definición, Spinoza expone lo que entiende por Dios de un modo teórico, abstracto si se quiere, porque precisa en qué consiste su esencia sin haberla demostrado todavía. Por el contrario, la proposición 11 es el resultado de una demostración donde ha quedado establecido que solamente puede haber una substancia (prop. 6) —pues ninguna substancia puede producir otra substancia (E I 6 cor., prop. 8 esc. 2)— a cuya naturaleza pertenece el existir (E I prop. 7), y que es necesariamente infinita, o sea, que consta de infinitos atributos (E I prop. 8 a 11).

La doble dimensión del concepto de infinitud, es decir, la rea-

lidad de la substancia o de «lo absolutamente infinito» y del atributo o de lo «infinito en su género», que Spinoza establece en la explicación de la definición 6, va precisándose, concretándose progresivamente.

Su primera figura es la de un infinito que, de un modo inadecuado pero a falta de otra palabra, podríamos llamar simple. Hasta la proposición 8 Spinoza no demuestra más que la existencia de una substancia con un atributo.

A continuación, aparece la figura de un infinito complejo, cuando a partir de la proposición 8 Spinoza demuestra la existencia de una substancia absolutamente infinita o que consta de infinitos atributos. El paso de uno a infinitos atributos se realiza gracias a la demostración, según la cual a mayor realidad corresponde mayor complejidad o mayor fuerza para existir. Cuanto más real sea la substancia, más riqueza o mayor número de atributos ha de tener «pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente» (E I prop. 11 esc).

La noción de Dios o de una substancia absolutamente infinita, que existe necesariamente, se hace en la proposición 11 concreta al atribuirla a una realidad que se define por su potencia de existir. Esta definición afirmativa del infinito es relativamente nueva en la historia de la filosofía. A Giordano Bruno le valió la hoguera y le costó a vida, pero para Spinoza, más que en Giordano Bruno, la positividad del infinito tiene su origen en los planteamientos de la física galileana.

Spinoza define el infinito como lo que «no puede ser concebido como limitado» (carta 35) porque la limitación significaría la posibilidad de dejar de ser fuera de esos límites. Aunque la palabra infinito y su imagen conlleven una negación —la negación de lo finito— el filósofo insiste en la positividad que encierra esta ¡limitación cuando se la piensa desde su idea, desde fuera de su representación imaginaria: «el ser infinito es una afirmación absoluta» (E I prop. 8 esc). Por esta razón, la infinitud compleja

de Dios, que encierra infinitos de distinto género como la extensión y el pensamiento, no significa quizá una infinitud en el sentido estricto indeterminada[5] sino que la infinitud de Dios, como ha sido dicho mediante una metáfora muy bella, significaría más bien una infinitud organizada[6] porque «cada uno de los atributos expresa una esencia eterna e infinita» (E I 6 def.), es decir, expresa una existencia cuya idea verdadera o esencia podemos comprender, pues éste, y no otro, es el sentido epistemológico que Spinoza confiere a la eternidad (E I explicación 8 def.).

2. «Dios es único»: La unicidad de Dios queda establecida en la proposición 14 y 15 después de que Spinoza haya demostrado en las proposiciones 12 y 13 la indivisibilidad de la substancia absolutamente infinita. La cuestión de la indivisibilidad del infinito es una de las cuestiones más controvertidas en la ciencia del siglo XVII por pertenecer al debate que tiene por objeto la relación entre magnitudes finitas e infinitas. Este problema de índole matemática y física tiene también su expresión en el campo de la filosofía.

El infinito, argumenta Spinoza, requiere indivisibilidad, pues si fuera divisible estaría compuesto de partes finitas o de un infinito que sería el doble de otro, lo cual supondría una contradicción manifiesta (E I prop. 13 esc). La indivisibilidad de la substancia que se deduce de su infinitud aparece como la primera etapa en la construcción de su unidad.

Descartes había considerado la substancia extensa divisible, por oposición a la indivisibilidad de la substancia pensante (3.ª Meditación). Esta diferencia es combatida ferozmente por Spinoza porque da lugar a que se establezca la existencia de dos substancias radicalmente separadas y radicalmente diferentes, creadas por una tercera substancia, Dios, también separada y diferente de las otras dos. La defensa de la indivisibilidad de la ex-

[5] Vidal I Peña, *El materialismo de Spinoza,* Revista de Occidente, Madrid, 1974, págs. 87 y sig.

[6] A. Negri, *L'anomalia Selvaggia,* Feltrinelli, Milano, 1981, págs. 78 y sig.

tensión es indispensable para poder afirmar la unidad de la naturaleza: «Ninguna substancia y consiguiente ninguna substancia corpórea, ***en cuanto substancia,*** es divisible» (E I 13 cor.). Spinoza utiliza un vocabulario cartesiano para polemizar contra los propios cartesianos que, confiriendo un trato distinto a cada substancia, consideran la extensión divisible y por lo tanto, «indigna de la Naturaleza divina» (E I 15 esc.) ¿Cómo se iba a poder partir un ser perfecto como Dios? Si la materia es divisible y Dios no lo es, parece lógico que la materia haya debido ser creada por Dios. Por no haber sabido distinguir «la materia, la misma en todo lugar» (E I 15 esc.) desde el punto de vista de su infinitud (la substancia corpórea) y de su finitud (los cuerpos finitos), la divisibilidad que los cartesianos le confieren conducen a unas posiciones insostenibles:

«Niegan que Dios sea corpóreo» y no les queda entonces más remedio que afirmar «que la substancia corpórea o extensa (ha sido) creada por Dios. Pero ignoran totalmente en virtud de que potencia ha podido ser creada; lo que claramente muestra que no entienden lo que ellos mismo dicen» (E I 15 esc). El ***more geométrico*** también consiste en llamar al pan pan y al vino vino: los que defienden la tesis de un Dios creador de la materia no sólo son unos ignorantes, sino que literalmente desvarían, no saben ni ellos mismos lo que se traen entre manos.

La unidad de Dios que resulta directamente de su indivisibilidad e indirectamente, como acabamos de ver, de su infinitud, significa por el momento la inmanencia de las cosas en Dios y la necesidad de concebir adecuadamente las cosas (E I prop. 15). La unidad de Dios, unidad entre su existencia y su producción, obliga a quien quiera conocer a Dios, a pensar ambas a la vez: Excepto Dios, no existe nada que exista por sí mismo y se conciba por sí mismo «pero los modos no pueden ser ni concebirse sin una substancia, por lo cual pueden sólo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola» (E I 15 dem.).

3. «Dios es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza»: Esta propiedad de Dios, a saber, la necesidad interna que

determina su esencia y su acción, se encuentra analizada al comienzo de la segunda parte del libro I (E I prop. 16-17) en la cual Spinoza, tras haber demostrado en la primera la esencia de Spinoza sintetiza en efecto aquí, mediante dos versos «es y obra», las proposiciones 16 y 17 centrales en la Etica, centrales por la posición que ocupan en la construcción del concepto de Dios y centrales por la transformación radical que operan de este concepto respecto al de la tradición.

La proposición 16 versa sobre la necesidad lógica que se desprende de la definición Dios, como esencia infinitamente infinita, el que produzca una infinidad de cosas de una infinidad de maneras o de modos. «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos» (E I prop. 16); Dios, en razón de su esencia o de su naturaleza, es infinitamente expresivo o productivo. Pero no se trata de una expresión mística o de una producción misteriosa, sino todo lo contrario: por deducirse la potencia de Dios o su producción directamente de su definición, esta potencia o producción resultan absolutamente inteligibles.

Dicha inteligibilidad se traduce en el paso de la proposición 16 a la 17: La expresión «necesidad de su naturaleza» de la proposición 16, se transforma en la proposición 17 en «leyes de su naturaleza», formulación que remite al campo de la ciencia física y a la posibilidad total de comprender la producción de Dios que enuncia dicha proposición: «Dios obra en virtud de las leyes de su naturaleza y no forzado por nadie» (E I prop. 17). El que la acción de Dios dependa exclusivamente de las leyes de su naturaleza significa que queda eliminada cualquier supuesta causa externa, o incluso interna, que lo determine a obrar al margen de sus propias leyes. La única causa que hace obrar a Dios es el ser él mismo su propia causa. La primera definición de la Etica, ya había establecido esta causalidad única, homogénea y productiva a la vez como existente y como inteligible: «Por causa de si entiendo aquéllo cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquéllo cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente».

4. He explicado que Dios «es causa libre de todas las cosas y de qué modo lo es»: La libertad de Dios afirmada por primera vez en el corolario 2 de la proposición 17 es deducida de la necesidad interna de su naturaleza y remite directamente a la definición 7: «Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar». Los términos que Spinoza utiliza en el corolario 2 de la proposición 17 son prácticamente los mismos que los de la definición 7: «En efecto sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (por la prop. 11 y el corolario de la prop. 14) y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (por la prop, anterior). Por tanto (por la def. 7) sólo él es causa libre».

Sucede aquí lo mismo que con la definición 6 y la proposición 11, la distancia que separa la definición de la libertad de su demostración en el texto permite apreciar cómo funciona el orden geométrico.

En la definición 7, la libertad de Dios era, junto a la eternidad (E I def. 8) y la ***causa sui*** (E I def. 1), una propiedad que habría que deducir de la esencia de Dios (E I def. 6) también por construir. En el corolario 2 de la proposición 17 puede advertirse con mucha claridad cómo ha tenido lugar esa deducción.

En el encadenamiento de las proposiciones, la libertad de Dios se sigue de su potencia productiva, y esta potencia productiva es deducida en la proposición 16 de la esencia o definición de Dios, y en la proposición 17 de su acción propiamente dicha. Spinoza sintetiza este movimiento en el corolario 2 de la proposición 17, retomando en el Apéndice casi literalmente su formulación: sólo Dios existe y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza.

«Sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza». Spinoza indica textualmente en el corolario que se remite a la proposición 11 en la cual quedaban unificadas la esencia absolutamente infinita de Dios y su existencia. Dios es libre porque existe en virtud de su esencia sin que nada, ni nadie ajena a ella, le determine.

Pero para demostrar que solamente él puede ser dicho causa

libre, es decir, para demostrar que la libertad, como necesidad interna de una cosa que excluye cualquier determinación exterior, solamente puede aplicarse a Dios, y en ningún caso deducirse de la naturaleza del hombre, Spinoza también ha de remitirse al corolario 1 de la proposición 14 donde había establecido la unicidad necesaria de una substancia infinitamente infinita.

Solamente hay una substancia y solamente ella puede ser dicha libre. La segunda premisa de la cual Spinoza infiere la libertad de Dios es, desde un punto de vista formal más sencilla: la unicidad de Dios ya ha sido establecida con respecto a su existencia, luego será suficiente con probar la unidad de su acción, expuesta en la proposición 17, en la que Spinoza establece que la única causa de la acción de Dios son las leyes de su naturaleza. La substancia, puede ser dicha libre en un solo sentido: en el de la necesidad de su acción que se identifica con la necesidad de su ser.

Cuando Spinoza en el corolario 2 de la proposición 17 concluye: «por lo tanto sólo él es causa libre» lo que ha hecho es atribuir la definición aún abstracta de la libertad, del comienzo del libro I, a una substancia concreta única y productiva que existe realmente. En la definición 7 no sabíamos que era esa cosa llamada libre, no sabíamos más que estábamos ante una concepción de la libertad totalmente contraria a la tradicional porque en vez de definirse en términos de contingencia o de libre albedrío, se definía como determinación o necesidad interna. En cambio en el corolario 17, Spinoza concreta esta definición, dándole todo su alcance al atribuirla ***exclusivamente*** a la substancia infinitamente infinita.

El proceso que ha sido llevado a cabo es inverso al habitual: primero Spinoza define de un modo todavía abstracto la libertad (E I 7 def.), porque para conocer la naturaleza de una cosa esta abstracción es necesaria pues «la experiencia no nos enseña la esencia de las cosas» (carta 10). Según esta definición de la esencia de la libertad, ella no es absoluta indeterminación sino absoluta determinación, ni tampoco es absoluta gratuidad o contingencia sino absoluta necesidad. El segundo paso, tras haber trans-

formado las coordenadas habituales de este concepto de libertad, ha consistido en mostrar cómo esta libertad pertenece a Dios, y exclusivamente a él, como una propiedad que se deduce de su esencia y de su acción.

Pero falta por hacer aún más concreta esta definición nueva de la libertad de Dios, mostrando cuál es el origen de la vieja —y siempre clásica— definición que identifica libertad y libre albedrío. Este es el motivo por el cual Spinoza precisa en el Apéndice, que ha mostrado no sólo que Dios es causa libre, sino ***de qué modo lo es.***

La idea de causa libre, al unificar categorías consideradas como irreductiblemente opuestas, requiere un ataque en regla contra aquellos prejuicios casi innatos que impiden comprenderla. Spinoza no deja de hacerlo en cuanto puede aprovechar un escolio o un apéndice, pues la imagen tradicional de libertad además de falsa es peligrosa: es, dirá Spinoza, «un gran obstáculo para la ciencia» (E I 33 esc.) y «constituye el mayor refugio de la ignorancia» (E I Apéndice).

El objetivo de escolio de la proposición 17, consiste en precisar que la única libertad de Dios es la que se concibe como necesidad interna, señalando hasta qué punto son absurdas las tesis de los que Spinoza llama los «otros», sus adversarios entre los cuales hay que contar principalmente a teólogos y cartesianos. La libertad de Dios entendida como expresión de su potencia, es decir, como expresión de las leyes de su naturaleza, excluye la posibilidad de un Dios creador, dotado de entendimiento y de voluntad. Spinoza enumera las distintas figuras que teólogos y cartesianos han propuesto de la imagen de un Dios libre. Todas tienen el mismo origen: la libertad de Dios es la copia en dimensiones ilimitadas de la libertad que ellos atribuyen al hombre: «pues dicen no conocer nada más perfecto atribuible a Dios que aquello que en nosotros es la mayor perfección» (E I 17 esc).

La definición que propone Spinoza de la libertad divina permite pensar la libertad fuera de cualquier ilusión humanista o antropomórfica: la libertad del hombre, considerado como parte de la naturaleza y no como centro de ella, habrá de deducirse, en

efecto, de otras coordenadas que no sean las del entendimiento y la voluntad. Puesto que la libertad de Dios no es la reproducción de un supuesto libre albedrío humano sino la expresión de la potencia de una naturaleza que no obedece a nada ajeno a ella misma, la libertad del hombre tendrá que ser entendida respecto a esta naturaleza, es decir en términos de potencia y de afirmación, en términos de lucha contra todos aquellos obstáculos que tienden a negarla.

En el Tratado Político Spinoza será aún más preciso o más crudo si se quiere: «La libertad es una virtud, es decir, una perfección. Por lo tanto nada de aquello que en el hombre revele impotencia puede atribuirse a su libertad» (TP II-8).

5. Después de haber establecido que Dios es causa libre de todas las cosas, Spinoza pasa a considerar en qué consiste la naturaleza de la relación que las une con Dios: «todas las cosas son en Dios y dependen de él de suerte que sin el no pueden ser ni concebirse».

Por primera vez en la proposición 15 la inmanencia de las cosas en Dios ha sido deducida de la unidad de la substancia: «Todo cuanto es es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse». Spinoza considera esta inmanencia desde una doble perspectiva que la diferencia radicalmente de cualquier tipo de panteísmo místico, a saber, desde el punto de vista del ser de las cosas y desde el punto de vista del conocimiento que nosobros tenemos de este ser. El axioma 1 y el axioma 2 establecían simultáneamente dos posibilidades: o la cosa es en sí ***(in se)*** y es concebida por sí, lo que sucedía como hemos visto con Dios o la substancia infinitamente infinita, o la cosa es en otra ***(in alio)*** y no puede ser concebida más que mediante ella, lo que sucede con los modos o afecciones de una substancia, o sea, con «aquello que es en otra cosa, por medio de la cual también es concebido» (E I def. 5).

No se puede en consecuencia, de ninguna manera, conocer cualquier cosa finita desligándola del contexto en el que se inserta, no se puede, por ejemplo, para conocer el hombre pensar

que es «un imperio dentro de un imperio», algo diferente a los demás seres de la Naturaleza, antes de haber establecido la relación que le une con ellos: «ninguna cosa se puede llamar una o única, sino después de concebir otra que coincida con aquella» (carta 50). Por esta razón, era necesario partir del conocimiento de la esencia de Dios (E I prop. 1 a 15) antes de deducir la naturaleza de su producción (E I prop. 16 a 36), como será igualmente necesario conocer la naturaleza de esta producción en su conjunto antes de deducir la naturaleza de ese modo finito diferente de otros y a la vez igual que ellos que es el hombre.

Mientras que la proposición 15 establecía la inmanencia de las cosas en Dios como una propiedad de su esencia, la proposición 18, al excluir cualquier tipo de causalidad transcendente, exterior a las cosas mismas, establece ahora la inmanencia de Dios en las cosas como una propiedad de su potencia: «Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia» (E I prop. 24 cor).

La inmanencia de Dios en las cosas significa fundamentalmente que aunque las cosas sean finitas y estén limitadas por otras, poseen, desde el punto de vista de su esencia, la potencia o la fuerza infinita de Dios que les lleva a perseverar en el ser, a esforzarse y a luchar por afirmar su existencia frente a todo lo que tiende a negarlas. La fuerza que caracteriza la esencia de las cosas finitas, y que Spinoza en la proposición 7 del libro III de la Etica llama ***conatus,*** está presente en la demostración que él propone de la inmanencia de Dios, cuando en el corolario de la proposición 25 afirma que la potencia de Dios se expresa individualmente en cada cosa: «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios ***se expresan de cierta y determinada manera».***

La inmanencia absoluta de las cosas en Dios y de Dios en las cosas consiste en establecer (E I prop. 25 esc.) que Dios, en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, es causa de sí mismo (E I prop. 11) exactamente en el mismo sentido en que, en virtud de esta misma necesidad, es causa de las cosas (E I prop. 16).

A la vez que Spinoza demuestra cómo todo lo que hay en la naturaleza es afirmación de su potencia y de su esfuerzo por existir, elimina y excluye cualquier misterio, cualquier transcendencia, cualquier ininteligibilidad, cualquier Dios cuyos designios serían incomprensibles: «La potencia de Dios es su esencia misma» (E I prop. 34).

6. «Y por último (...) todas (las cosas) han sido predeterminadas por Dios, no ciertamente en virtud de la libertad de su voluntad, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea su infinita potencia tomada absolutamente»: Spinoza concluye la síntesis del libro I relacionando las proposiciones que consideran la naturaleza de Dios, desde el punto de vista de las cosas finitas (E I prop. 24-29), con las últimas proposiciones en las que destruye la idea de un Dios creador dotado de una voluntad libre (E I prop. 30-32), para afirmar que su infinita potencia consiste en la necesidad ***inteligible*** y ***productiva*** de todo cuanto hay en la naturaleza (E I prop. 34-36).

Al decir que las cosas han sido predeterminadas por Dios, Spinoza sintetiza brevísimamente la proposición 29 y la proposición 33. «En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera» (E I prop. 29). Exactamente igual que Dios no podía no ser (E I prop. 11), y no podía no ser infinitamente productivo (E I prop. 16), Spinoza excluye del plano de las cosas finitas toda contingencia —lo contingente no tiene realidad objetiva: «una cosa se llama contingente solo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento» (E I 33 esc.)— e instituye su necesidad en el doble sentido de su existencia y de su conducta.

Por una parte, las cosas existen y se afirman con la misma necesidad con la que Dios es, y por otra, del mismo modo que la esencia de Dios implicaba la potencia infinita de su producción, también las cosas están necesariamente determinadas a actuar o a comportarse en función de su naturaleza «no teniendo sino en

cuenta, dirá Spinoza en capítulo 16 del Tratado Teológico Político, sino su propia conservación».

En la proposición 33, último ataque a la doctrina de un Dios creador, Spinoza muestra que, contrariamente a lo que piensan los teólogos, Dios no podía producir de otra manera, ni las cosas tener otra naturaleza diferente a la que tienen porque esto supondría que «la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente» (E I 33 dem.). Dios no ha podido elegir entre diversos modos de producción posibles, porque esta elección significaría que Dios actúa con vistas a un Bien, sometiendo-su acción a un modelo o a una finalidad previamente delimitada. Toda la ofensiva de Spinoza en el libro I se dirige contra la imagen de una Naturaleza creada por Dios y que obedece a fines. Cuando identifica en la proposición 33 la producción de Dios a una necesidad puramente interna cualquier finalidad ha quedado eliminada[7].

Al final del libro I, el andamiaje de la Etica está por así decirlo colocado, y descubre que, bajo la abstracción de sus conceptos, la idea que recorre este libro es muy concreta: Spinoza ha ido paso a paso construyendo un concepto nuevo de Naturaleza cuya potencia infinita se expresa como reza la última demostración «de cierta y determinada manera» «en todo cuanto existe».

[7] Aunque no los haya citado, el libro de M. Gueroult *Dieu, Ethique 1;* Aubier, París 1971 y el curso de A. Lécrivain sobre el libro I de la Etica impartido durante el año 1978-79 en el liceo Balzac de París han sido una referencia fundamental en el comentario de este pasaje del Apéndice.

Capítulo 2
EL CUERPO Y SUS PASIONES

a) Spinoza reprocha a los filósofos su falta de realismo

En 1649 publica Descartes simultáneamente en Amsterdam y en París su Tratado sobre ***Las Pasiones del Alma.*** Cada filósofo al ofrecer una antropología, también aborda de forma más o menos sistemática el tema de las pasiones. Spinoza, que ha leído muy despacio la obra de Descartes, tiene plena conciencia de su originalidad y por esta razón anuncia enseguida al comienzo del libro III que él no va a elaborar una nueva teoría. Su posición es mucho más atrevida: «Nadie que yo sepa ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos». Lo que él pretende es proponer por primera vez un análisis riguroso de la naturaleza de los afectos, un análisis que demuestre por qué la pasión es potencia y no carencia, un análisis que demuestre .por qué para entenderla es necesario partir del cuerpo y no del alma.

Spinoza comienza el libro III de la Etica y el Tratado Político señalando en qué consiste lo que le separa de quienes han escrito acerca de los afectos antes que él. Merece la pena fijarse en que no establece diferencia alguna entre sus predecesores —«la mayoría» dice, o «los filósofos»— y se refiere a ellos como a un con-

junto como matices similares son imperceptibles respecto a lo que tienen en común. Lo que les une, es justamente lo que a Spinoza le separa de ellos.

El reproche fundamental que dirige a los filósofos es su falta de realismo. Como no conciben que «La Naturaleza no se limita a las leyes de la razón» (TTP XVI pág. 334) se imposibilitan a sí mismos la comprensión de todo lo que escapa a ese modelo ideal y soñado de una Naturaleza hecha a la medida del hombre. Como están convencidos que el hombre es ante todo un ser racional no dudan en tachar su conducta de excéntrica o.de incomprensible cuando no se ajusta a las normas de la razón.

Ellos se representan al hombre en la naturaleza «como un imperio dentro de otro imperio», es decir, como un sujeto distinto y superior a los objetos que le rodean, un sujeto que posee la virtud de determinarse a sí mismo porque está dotado de un alma capaz de controlar y de dirigir el cuerpo: «Los estoicos creyeron que los afectos dependen de nuestra voluntad y que podemos dominarlos completamente» (E V pref.).

Spinoza, en cambio, define el hombre igual que los demás seres de la naturaleza: por su apetito o deseo de perserverar en el ser, restituyendo así las pasiones al cuerpo y el cuerpo a la naturaleza cuyas leyes son «siempre las mismas». De esta manera, la pasión puede ser comprendida mediante sus causas y propiedades como cualquier otra «cosa natural»: «He considerado las pasiones humanas (...) como propiedades que le pertenecen igual que el calor, el frío, la tempestad, el trueno pertenecen a la naturaleza de la atmósfera» (TP 1-4).

Al desechar la idea de una voluntad que estaría por encima del cuerpo, el filósofo judío irrumpe en la continuidad de la tradición filosófica que, para explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo, aunaba la metáfora platónica del auriga guiando a sus corceles con la imagen cartesiana del piloto en el navio. El dualismo clásico, al defender la existencia de dos substancias diferentes en nosotros, necesitaba postular la superioridad del alma. Es verdad que los textos son mucho menos simples: Platón en el ***Fedro*** o en el ***Filebo*** descibe mejor que nadie la materialidad

del deseo, y el propio Descartes en la sexta Meditación es el primero en volver sobre el ***Discurso del Método*** y en negar que el alma esté en el cuerpo como un piloto en un navio. Pero en la medida en que Descartes en el ***Tratado de las Pasiones,*** pese a considerarlas como fuerzas físicas, continúa oponiendo el cuerpo al alma y postulando la existencia de un libre albedrío, se comprende que Spinoza lo incluya, sin establecer mayores precisiones, entre los filósofos.

El último ataque que Spinoza dirige a «los filósofos» en el Prefacio del libro III se convierte en el primero del Tratado Político. Se trata de un ataque reservado a quienes no han dudado en intervenir cuando podían en la política y en escribir inútilmente sobre las cuestiones de Estado (TP 1-1). Según Santo Tomás y los filósofos escolásticos, las pasiones poseen una naturaleza intrínsecamente perversa, son «vicios en los que caen los hombres por su propia culpa» (TP 1-1). La Etica y el Tratado Político subrayan casi con idénticas palabras que, por considerar las pasiones como vicios, los filósofos son incapaces de comprenderlas y por lo tanto, sólo pueden deplorarlas, ridiculizarlas, despreciarlas, detestarlas e incluso maldecirlas, dice Spinoza, «Alaban una naturaleza humana que no existe en absoluto e infaman la que existe realmente» (TP 1-1).

Sin duda, critica Spinoza con una virulencia inaudita la abstracción de semejantes postulados, pero es porque desembocan inevitablemente en esa escisión estéril y opresora, contra la cual se enfrenta su proyecto ético y político, y que postula por una parte el reino del pensamiento puro lleno de buenas intenciones, donde todo es posible pero nada se realiza, y por otra el orden inalterable de los fenómenos ante el cual no queda más remedio que aceptar una situación de servidumbre.

En oposición aparente a los filósofos están los políticos, quienes también se han preocupado de la conducta humana pero con la ventaja de «no haber enseñado nada que se alejara de la práctica» (TP 1-2). Los políticos movidos por la urgencia de la acción rechazan las especulaciones vanas para ceñirse a lo que ellos consideran su objeto, a saber, la maldad humana y se esfuerzan en

prevenirla mediante la astucia y la manipulación del temor (TP 1-2).

Spinoza admite que la necesidad pasional constituye una fuerza mucho más apremiante que cualquier imperativo ético y es muy posible, incluso, que esté pensando en Maquiavelo y tomando con ironía partido en su favor cuando en el Prefacio del libro III se refiere a «esos hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta».

Pero en el Tratado Político advierte que paradójicamente políticos y filósofos comparten una misma concepción negativa del hombre y de sus pasiones. La diferencia estriba en que los primeros aceptan la maldad humana y la convierten en norma, al hacer de ella el criterio de referencia de su práctica, mientras que los filósofos se lamentan sobre esa maldad innata, y postulan otra norma que sirva de modelo para acercarla a lo que ellos califican el Bien supremo[8].

Por esta razón puede Spinoza afirmar sin exageración alguna por su parte que «nadie ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos» pues, aunque con idénticos postulados y consecuencias, todos los que han escrito sobre ellos, los han definido como un defecto o como una debilidad.

Así, la perspectiva ***more geométrico*** supone un giro de 180 grados: comprender en vez de lamentarse significa descubrir la potencia vital que encierra cada pasión. En ambos textos Spinoza insiste en la necesidad de tratar las pasiones como cualquier otro objeto, cuyas causas y propiedades obedecen a una naturaleza absolutamente inteligible: «Consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos».

En el prefacio del libro III Spinoza indica las tres causas principales por las cuales los filósofos convierten al hombre en una

[8] A. Matheron, «Spinoza et la politique thomiste» en *Anthropologie et Politique au XVII ème siècle.* Etudes sur Spinoza. Vrin, Paris, 1986 (Reedición de artículos).

excepción de la naturaleza, y al trastocarlas, traza los límites de las nuevas coordenadas para el estudio de los afectos.

Si la nueva ciencia galileana es efectivamente capaz de determinar en qué consiste el orden de la naturaleza, y si resulta que el hombre se ajusta a él en vez de constituir una excepción, también será posible determinar en qué consisten las pasiones humanas, que dejarán de ser consideradas como si fueran variables indeterminadas e indeterminables, o como deformaciones respecto a una norma. El deseo y sus intermitencias se volverán inteligibles.

Si por otra parte se descubre que el hombre no tiene sobre sus acciones un poder absoluto, se vuelve inútil e ilusorio resolver la ***«complicatio»*** o el «lío» de las pasiones mediante la solución cartesiana que convierte el alma en una instancia susceptible de controlarlas. Ya no cabe posibilidad de un punto de vista transcendente, el alma o la razón habrán de dejar de ocupar el primer plano cediendo su lugar al cuerpo, que por vez primera podrá ser entendido desde sí mismo.

Por último, si a fin de cuentas el hombre no se determina solamente por sí solo, para comprender los afectos del individuo será imprescindible considerar la naturaleza de los demás cuerpos que lo determinan, o dicho más precisamente, habrá que considerar cada cuerpo dentro del conjunto en el cual se inscribe, y no de un modo aislado. Las pasiones sólo podrán ser conocidas si se tienen en cuenta los demás cuerpos que actúan sobre ellas. En este sentido, la organización política en cuanto combinación de fuerzas, significa sobre todo un cálculo y una economía pasional cuyo funcionamiento analiza Spinoza en los dos Tratados Políticos.

b) Decisiones del alma y determinaciones del cuerpo

Nadie sabe lo que puede un cuerpo... dice el escolio 2 del libro III de la Etica. Hasta entonces los filósofos para tratar de los afectos se habían preocupado sobre todo de las prerrogativas del

alma, o habían considerado siempre la naturaleza humana tomando como punto de referencia el pensamiento. Spinoza muestra a lo largo de todo este escolio con una fuerza inaudita, por qué la perspectiva de los filósofos invierte el orden de las cosas al pensar el alma como causa de los afectos del cuerpo: desde ahora los afectos habrán de ser comprendidos a partir de la extensión, es decir, a partir de la materialidad que les es propia. Cierto es que, sobre todo en el libro V, Spinoza habla de la alegría que produce la idea verdadera y de aquellos afectos activos que tienen por origen el conocimiento, pero en el libro III y en la mayor parte del libro IV su análisis se sitúa en el campo de la extensión, en el campo de los cuerpos que se encuentran, se hieren y se potencian unos a otros, y cuyas pasiones en vez de ser «vicios» son «fuerzas» que aumentan o disminuyen la potencia del ser que atraviesan.

Antes de examinar los argumentos cartesianos que prueban el poder del alma sobre el cuerpo Spinoza perfiere ocupar un espacio que había permanecido vacío y tomar posesión de lo que hasta ahora no era más que «una tierra de nadie», un dominio ignorado por sus predecesores en cuanto dominio autónomo. Por primera vez, desde hacía tiempo, el cuerpo va a obedecer a leyes que le son propias, que no le son impuestas desde el exterior por una instancia ajena llamada alma. «Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo...».

El filósofo comienza por señalar el olvido del que ha sido objeto el cuerpo considerado en su naturaleza propia, en su existencia concreta. Jamás hasta entonces este cuerpo había sido pensado a partir de sus propias leyes, a partir de las únicas leyes de su naturaleza «considerada como puramenta corpórea». El se propone pues abordar un campo inexplorado y por esta razón insiste sobre la ignorancia que rodea a este cuerpo, ignorancia que pudo permanecer insospechada porque el cuerpo del que se había tratado hasta entonces, había sido un cuerpo que no obedecía a leyes que eran las suyas. El cuerpo que descubre Spinoza en este escolio es un cuerpo que pertenece solamente a la extensión, y nadie ha conocido ese cuerpo «de un modo lo suficiente-

mente preciso como para poder explicar todas sus funciones». Lo que presenta y aquello que defiende es la existencia de un cuerpo nuevo y desconocido.

¿Por qué había permanecido ignorado este cuerpo? Cuando Spinoza afirma que nadie ha determinado lo que puede el cuerpo considerado solamente desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza corporal, añade también en una segunda mitad de la frase que tampoco ha determinado nadie lo que no puede, a menos de estar determinado por el alma: «nadie ha determinado que es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine», es decir, según él, nadia ha podido determinar en qué el alma era indispensable para el funcionamiento del cuerpo. Pero justamente esto es lo que había hecho Descartes en las ***Meditaciones*** y en el ***Tratado de las Pasiones,*** por ello, los argumetos de Spinoza se dirigen sobre todo contra él para señalar la inanidad de semejante pretensión.

En este escolio Spinoza no va a contestar a la primera pregunta: ¿Qué es lo que puede un cuerpo considerado solamente desde el punto de vista de su naturaleza corporal?, éste será el objeto de los libros III y IV, pero lo que va a mostrar es que la pregunta de las determinaciones del alma sobre el cuerpo no es pertinente, e impide además plantear la pregunta real sobre la potencia del cuerpo.

La limitación de la hipótesis cartesiana resulta aún más evidente al emplear Spinoza, para examinar el poder que el alma tendría sobre el cuerpo, un vocabulario que pertenece al ámbito de las ciencias físicas. «Además nadie sabe de qué modo, ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo».

El empleo de estas expresiones no es del todo nuevo en el horizonte filosófico, porque el propio Descartes había sido el primero en querer considerar las pasiones desde un punto de vista físico y no moral, pero Descartes acaba remitiéndose siempre al alma. Descartes había sido pues el primero en anunciarlo, pero Spinoza tiene conciencia de ser el primero en analizar el cuerpo en los límites ***estrictos e infinitos*** de su materialidad. En la crí-

tica que Spinoza dirige a los que pretenden estudiar lo que sucede al cuerpo partiendo del alma, enumera progresivamente los elementos que permiten comprender el funcionamiento del cuerpo y por lo tanto del alma que no es sino «la idea de un cuerpo que existe en acto» (E II 13 dem.).

Lo que Spinoza ataca en este escolio es la visión que la Edad Clásica y Descartes, como su máximo representante, tienen del cuerpo. Aún cuando los ejemplos propuestos sirvan solamente de ilustración al orden demostrativo de las proposiones, forman en este escolio una unidad y una especie de demostración por imágenes de las tesis spinozistas. Mediante unas imágenes muy concretas Spinoza hace patente hasta qué punto la experiencia, amparo en el cual se escudaba Descartes, es susceptible de una lectura muy diferente a la que él hace. Estos ejemplos invitan al lector a despojarse de sus viejas ideas y a suprimir de raíz un prejuicio universal e indesarraigable con el mismo instrumento gracias al cual permanece sólidamente anclado: la imaginación. Para ello utiliza dos vías, la primera muestra el poder del cuerpo y su autonomía, la segunda pone de relieve la impotencia del alma cuando pretende controlar el cuerpo y hacer que éste le obedezca.

El primer grupo de ejemplos escogidos por Spinoza para probar el poder del cuerpo y su autonomía es el de los animales y el de los sonámbulos. El cuerpo tiene razones que la razón ignora.

Los animales realizan actos que aventajan en inteligencia todo lo que el pensamiento humano, es decir el poder del alma, hubiera podido pretender: «en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad». He aquí una observación que no podía gustar demasiado ni a los teólogos, ni a Descartes, que en la V parte del ***Discurso del Método*** quería probar la superioridad incontestable del hombre respecto a los animales. Según él, el niño más estúpido, el hombre sordomudo son más perfectos que un mono o un loro: «Y esto no sólo prueba, dice Descartes, que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna».

La observación de la conducta de los animales permite a Spi-

noza comenzar por devolver el hombre a la naturaleza, en vez de convertirlo en un ser aparte, y trastocar levemente las teorías cartesianas antes de asestarles el golpe siguiente.

Los sonámbulos, van mucho más lejos en la realización de algunos actos que cuando están despiertos, es decir, que cuando en teoría, gracias a la conciencia, son amos de su conducta: «los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos». El ejemplo de los sonámbulos no es un ejemplo aislado en el escolio; pertenece a una reflexión sobre la noche, el sueño y los sueños, que Spinoza retoma con insistencia en su última parte donde emplea, no sin cierta violencia, el verbo soñar tres veces seguidas.

Esta consideración del cuerpo nocturno se inscribe en el nacimiento de una percepción del cuerpo propia del siglo XVII, cuya insuficiencia quiere mostrar Spinoza, y sobre la cual tendremos a lo largo del escolio, ocasión de volver.

El caso es que en 1642, las Meditaciones Metafísicas se publican en Amsterdam, y el ejemplo de los sonámbulos indica precisamente cuanto debió interesarle a Spinoza la obra de Descartes. Al referirse a los sonámbulos, Spinoza se dirige una vez más a Descartes que repuesto de sus dudas y de sus sustos, concluía la sexta Meditación con una alegría que contrasta con la prudencia con la que había comenzado la primera, separando de forma categórica el sueño de la vigilia. Pero conviene no avanzar demasiado deprisa, puesto que Spinoza se reserva para el final el escolio las evidencias cartesianas obtenidas solamente en la sexta Meditación, y volver a los sonámbulos y a la primera Meditación.

Con la referencia a los que andan dormidos, Spinoza se burla del sueño «metódico» y prudente de Descartes, dispuesto a hacer *como si* durmiera para probarse a sí mismo que algunas cosas son verdaderas y existentes, antes de concluir que Dios es demasiado bueno para engañarle. Descartes comienza por considerar «cuidadosamente» la frontera tan frágil que separa la vigilia del sueño: «Lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto (mover la cabeza, alargar al mano). Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces,

ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía, y al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos de distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante para persuadirme de que estoy durmiendo», y Descartes prosigue, hasta llegar incluso a suponer que está dormido:

«Supongamos pues ahora que estamos dormidos». Pero con esta experiencia, lo único que consigue sacar en limpio de la materia corporal es la extensión y el conjunto de las figuras, es decir, los objetos de ciencia «que no tratan sino de cosas muy simples y generales».

Mientras que, como ha sido subrayado, todo el proceso cartesiano de la duda aparece como la gran conjuración de la locura[9], es decir del cuerpo en lo que tiene de menos comprensible para las leyes de la conciencia, Spinoza no está sometido a este miedo y puede saltarse las prudentes fronteras que Descartes se había asignado. Al abordar inmediatamete el cuerpo en movimiento y, sin embargo, sin conciencia de los sonámbulos, ocupa un terreno en el que Descartes no había osado aventurarse, pese a haber estado merodeando en torno a él durante todo el comienzo de la primera Meditación. Descartes no se había atrevido a pensar la autonomía del cuerpo sin el pensamiento, y cuando en la sexta Meditación por fin se atreve a hacerlo lo convierte en una máquina y lo compara a un reloj. En cambio, "en este escolio de la Etica el cuerpo tiene una dimensión infinita que es su potencia, y que hace de él algo incomparable por su complejidad a cualquier máquina: «Añado aquí el ejemplo de la fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las cosas fabricadas por el arte del hombre, por no hablar de lo que he mostrado más arriba: que de la naturaleza considerada bajo un atributo cualquiera, se siguen infinitas cosas».

Gracias a estos dos ejemplos de los animales y de los sonámbulos, que ni son máquinas, ni es posible explicar su conducta por el poder del pensamiento o de la voluntad, Spinoza señala

[9] M. Foucault, *Histoire de la Folie,* Gallimard, Paris, 1972, pág. 262.

primero, la amplitud insospechada de la potencia del cuerpo, cuando se la considera independientemente del alma y segundo, la ignorancia que tenemos de esta potencia, que desborda nuestra comprensión en cuanto no podemos reducirla a la acción del alma: «el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma».

El segundo grupo de ejemplos constituye una de las numerosas variaciones spinozistas al tema de la confusión entre la conciencia del deseo y la ignorancia de las causas que lo determinan. Más que en la crítica al libre albedrío, el interés que cobran estos ejemplos reside, quizá, en que Spinoza propone el análisis de ciertos afectos, comenzando por uno que es específicamente corporal, el hambre. El hambre o el deseo de leche del niño aparece en este escolio como siendo del mismo orden que el miedo o la cólera. No hay entonces diferencia entre los apetitos del cuerpo y las pasiones que se atribuyen habitualmente al alma: los afectos tendrán que ser comprendidos a partir del cuerpo, por mucho que al formar una idea de ellos los remitamos al alma.

Para hablar de los afectos que determinan la conducta de los hombre escoge, en este texto, aquellos casos en los que se suele considerar que están más sometidos a los imperativos del cuerpo que los demás; toma el caso de individuos que el cuerpo jurídico y médico tienen tendencia a calificar como poco dotados de pensamiento. En una palabra, se refiere a seres tachados por lo general como algo excéntricos, como algo descentrados respecto a la norma, seres caprichosos, inconsecuentes, inacabados, a quienes falta un alma, según dicen los teólogos, y he aquí que Spinoza los convierte justamente en el paradigma a patir del cual se puede comprender la conducta de los animales llamados racionales, a saber, la de algunos adultos del sexo masculino, o más precisamente como dice el Tratado Político, la de aquéllos «que viven de un modo honorable por excluir sobre todo los que se han deshonrado a sí mismos mediante un crimen o un género de vida degradante» (TP XI-3).

Se trata del niño de pecho, del adolescente, del borracho, del loco y de la charlatana. ¿Quiénes son en el siglo XVII estos personajes que Spinoza toma aquí como punto de referencia para entender el funcionaminto de los afectos, cuando en el Tratado Político les niega catagóricamente toda participación en la vida de la ciudad?

Spinoza comienza por hablar del niño: del niño pequeño que quiere leche y del joven adolescente enfurecido. En numerosos pasajes de su obra, se refiere a los niños como a criaturas irracionales, más sometidas que las demás a cualquier cambio y que viven mucho tiempo en un estado de inconsciencia completo: «nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar, razonar, y por vivir, en fin, tantos años como inconsciente de sí mismo» (E V prop. 6). Sin embargo, en este escolio así como en el Escolio 32 del libro III, parece que invierte los datos del problema puesto que habla del niño «cuyo cuerpo está continuamente en equilibrio dispuesto a reír o a llorar» ya no como de un ser inferior, sino como de un modelo a partir del cual se puede comprender la naturaleza de los afectos. Percibe al niño como a un ser más sensible que cualquier otro, es decir, más inestable «porque en él todo es más móvil», pero en este escolio la movilidad y la fragilidad del cuerpo del niño le van a permitir comprender el cuerpo de los adultos.

El segundo caso que propone Spinoza no es menos significativo: es el del hombre que se encuentra en estado de embriaguez y delirio. El borracho y el loco tienen un mismo cuerpo pues embriaguez y delirio designan lo que es contrario a la razón. Delirio: «esta palabra se deriva de lira, un surco, de manera que delirio significa solamente desviarse del surco, del camino recto de la razón» [10].

La locura en el siglo XVII se identifica al movimiento del cuepo entendido en términos de irracionalidad, movimiento que desborda y perturba la unidad racional del alma y del cuerpo. Igual que en el caso del niño, Spinoza toma aquí por modelo, que le

[10] M. Foucault, *op. cit.*, pág. 255.

permite descubrir la inteligibilidad de las pasiones, lo que su propio siglo y él mismo muy a menudo consideran como el summum de la irracionalidad, a saber, un cuerpo cuyos movimientos violentos escapan a las riendas del alma.

Falta la mujer, a quien Spinoza califica con facilidad de parlanchína o de llorona (los hombres cuando están en peligro lloran con «lágrimas de mujer») (cf. Prefacio TTP), ser simple, determinado por su imaginación y que tampoco la Edad Clásica duda en tratar de histérica, que etimológicamente significa aquélla cuyos movimientos desordenados tienen su origen en la matriz[11]. La mujer cotorra, que no puede controlar los movimientos de su lengua, es ante todo un cuerpo móvil, agitado, rebelde como el cuerpo del niño al orden del pensamiento. Una vez más, Spinoza utiliza un cuerpo «desequilibrado», insumiso para dejar claro que las decisiones del alma, en todo lo que tienen de solemne (¿y de masculino?), no son en realidad otra cosa más que apetitos que varían en función de la disposición variable de los cuerpos.

Sólo queda considerar el último ejemplo propuesto por Spinoza, el de los sueños, ejemplo que se acerca al del cuerpo nocturno de los sonámbulos citado al principio del escolio, para indicar cómo Spinoza repasa cada uno de los cuerpos, que en el siglo XVII se inscriben en las sombras de la locura, bajo el pretexto que sus movimientos escapan a la luminosidad del pensamiento. El interés de este recorrido es que de un modo poco habitual Spinoza, para explicar la conducta de los individuos llamados racionales, examina cómo funciona la de aquellos que, debido a la violencia de sus movimientos, son calificados por su época de irreflexivos, por no decir de dementes o de lunáticos. Pero la fuerza de este escolio estriba, como vamos a ver ahora mismo, en que según Spinoza son los filósofos los que deliran y no los locos.

En el siglo XVII —y el comienzo de las Meditaciones Metafísicas de Descartes son un fiel testimonio de ello— el sueño y

[11] M. Foucault, *op. cit.,* págs. 303-312.

la locura aparecen a menudo identificados. Foucault habla del carácter casi onírico de la locura como uno de los temas constantes en la Edad Clásica: la locura comprende «toda esta negatividad que arranca el hombre a la vigilia y a sus verdades sensibles»[12]. Spinoza había seguido los pasos de Descartes proponiendo como contra-ejemplo de la primera Meditación, en la que Descartes pretende dormir para asegurarse de la realidad de su cuerpo, el caso de los sonámbulos, que sin pretender dormir, sino durmiendo profundamente prueban por sus movimientos que su cuerpo es muy real. Descartes después de un largo recorrido de cinco Mediataciones, consigue por fin el sexto día descansar, aliviado al comprobar hasta qué punto era ridicula su incertidumbre respecto al sueño que no podía distinguir de la vigilia. Spinoza como una sombra sigue sus pasos, y conserva para el final del escolio el examen de los resultados a los que llega Descartes, que encuentra por fin gracias a la memoria una frontera clara y distinta entre estos dos estados: «nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los ensueños unos con otros y con el curso de la vida, como suele juntar las cosas que no suceden estando despiertos». Spinoza tomando no uno, sino tres ejemplos distintos para hablar del sueño, demuestra cómo el cuerpo despierto funciona exactamente de la misma manera que el cuerpo dormido y que la memoria del cuerpo dormido o su poder asociativo es:

1º Igual de potente que la del cuerpo despierto: «Cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por libre decisión del alma, y sin embargo no hablamos o, si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo»;

2º traduce la misma necesidad en el encadenamiento de las imágenes que el cuerpo despierto: «Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por la misma decisión del alma en cuya virtud, estando despiertos, callamos lo que sabemos»;

3º traduce mejor y con mayor fuerza nuestros deseos que el

[12] M. Foucault, *op. cit.,* pág. 258.

cuerpo despierto: «Soñamos, en fin, que por decisión del alma hacemos ciertas cosas que despiertos no osamos hacer».

En realidad el alma es quien duerme y quien impide al cuerpo estar despierto.

A fin de cuentas, y aunque le disguste a Descartes, la creencia en la libertad y en el poder del alma constituyen un sueño en el que está tan seguro de estar despierto. Si el delirio en la Edad Clásica se define como «el sueño de las personas que velan»[13], según Spinoza son los que creen que hablan, callan o realizan cualquier otra acción por un libre decreto del alma, a quienes hay que incluir bajo esta categoría. En una palabra, resulta que los que deliran son los filósofos y no los locos.

Spinoza rechaza la fijeza ilusoria de la conciencia cartesiana despierta, la superioridad del alma que pretendería regir los movimientos del cuerpo, y, parte por el contrario de la disposición variable de los cuerpos, porque lo que a él le importa analizar son sus oscilaciones, sus excesos, precisamente eso que llamamos pasiones.

c) La potencia de «todo cuanto existe»

La última proposición del libro I de la Etica tenía por objeto los seres singulares, cuya esencia consiste, decía Spinoza, en expresar «de cierta y determinada manera la potencia de Dios». Esto quiere decir que cada cosa se define no por la finitud que le corresponde al estar limitada desde el exterior por las demás cosas singulares, sino por la actividad y la productividad que le son propias: «Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto» (E I prop. 36).

En el libro III, el filósofo llama a esa potencia que se expresa «de una cierta y determinada manera» en «todo cuanto existe» ***conatus***. ***Conatus*** es una palabra latina que significa esfuerzo, porque así como la potencia de Dios no tiene límites, la potencia de

[13] M. Foucault., *op. cit.*, pág. 258.

las cosas singulares sí que está limitada por la de las otras cosas, y necesita para afirmarse oponerse «a todo aquello que pueda privarle de su existencia» (E III 6 dem). La potencia de las cosas singulares se expresa bajo forma de tensión o de lucha contra las demás «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (E HI prop. 6).

Lo que pasa es que no todas las cosas tienen la misma potencia, por eso añade Spinoza que cada cosa se esfuerza «cuanto está a su alcance», para indicar así hasta qué punto el esfuerzo de cada una depende siempre de lo que ella pueda, de su grado de fuerza, de su grado de ser ***(quantum in se est).*** Cuanto mayor sea la complejidad o la potencia del individuo, mayor tendrá que ser su esfuerzo por salvaguardar su diferencia y conservar su ser frente a la presión de las causas externas que lo amenazan en función de su grado de resistencia.

En el caso de los invertebrados, y más precisamente en el de las moscas, no existe casi ninguna oposición entre el animal y el medio —entendiendo por medio también las demás moscas— porque la adaptación de la mosca a sus condiciones «mosquiles» de existencia es total, y cuando no lo es, no sólo muere la mosca sino que desaparece la especie[14]. El ***conatus*** de la mosca no sufrirá por lo tanto demasiadas variaciones: su esfuerzo de mosca por perseverar en su ser de mosca estará sujeto a pocos cambios.

Al hombre no le pasa lo mismo porque según el medio donde viva puede variar mucho su existencia: «El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye (E III post. I). En la naturaleza, tal y como es descrita en la Etica, no existen desde luego cuerpos simples, pero el cuerpo del hombre se caracteriza por su complejidad y por la necesidad que tiene para conservarse de otros cuerpos (E II post. IV), cuya importancia es decisiva para el suyo, porque pueden transformar su vida favoreciendo o entorpeciendo su esfuerzo por existir.

Cuanto más convenga un cuerpo con otro, cuantas más pro-

[14] J.D. Vincent, *Biologie des Passions,* Seuil, París, 1986, pág. 112.

piedades tengan en común, más aumentará la potencia de ambos al encontrarse (E II prop. 39), y, al revés, si dos cuerpos son de naturaleza contraria intentarán destruirse (E III prop. 4) y el más fuerte conseguirá reducir al otro. Por eso la gran ventaja del hombre respecto a las moscas consiste en poder, algunas veces, elegir sus encuentros.

Al ***conatus*** o esfuerzo del hombre por perseverar en el ser, Spinoza lo llama apetito o deseo, y llama afectos a los efectos que producen sobre él los demás cuerpos aumentando o disminuyendo su potencia (E III def. 3).

Lo primero que ha hecho Spinoza es rescatar al cuepo del olvido en el que había sido mantenido por los filósofos, pero la revolución que introduce a la hora de tratar de los afectos consiste en afirmar que no hay unión, ni tampoco oposición entre el alma y el cuerpo porque lo que constituye la esencia del hombre es el deseo (E III def. de los afectos I), que en algunos casos puede asemejarse al oscuro y ciego instinto del animal y en otros ser deseo lúcido: «Ha de notarse ante todo que el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo» (E V 5 esc). Pasiones y acciones, dirá en el Tratado Político, expresan la misma «fuerza natural ***(vis)*** por la cual el hombre se esfuerza por perseverar en el ser» (TP II-5), y, por lo tanto, el derecho, en vez de definirse por la razón como casi siempre —exceptuando a los sofistas— lo habían hecho los filósofos, se definirá por la potencia o deseo que mueve a todos los hombres, sabios o ignorantes, locos o cuerdos sin distinción, a actuar.

Es importante fijarse que en el libro III de la Etica comienza por diferenciar dos formas de un mismo deseo que no son en definitiva sino dos posibilidades de existencia: una activa cuando somos la causa de lo que sucede en nosotros o fuera de nosotros, y otra pasiva cuando la causa de lo que nos ocurre es exterior a nosotros (E III def. 2). Estas dos modalidades de un mismo deseo dan lugar a que Spinoza distinga entre afectos activos y pasivos. Los afectos activos significan que somos nosotros su causa,

y su actividad, cuyo origen está en nosotros, se explica mediante el conocimiento. En un sentido estricto los afectos activos suponen que tengamos de ellos «una idea adecuada» o «un concepto claro y distinto». El afecto puramente activo —veremos enseguida que existe otro tipo de actividad pasional cuya causa es exterior a nosotros— requiere de un conocimiento concreto, indisociable de la potencia que produce su fuerza (E III 58 dem). En la práctica, afectos activos y pasivos suelen ir mezclados.

Cuando no somos la causa de nuestros afectos Spinoza los llama pasiones: «padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, de lo que no somos sino causa parcial» (E III def. 2). O sea, tenemos pasiones cuando nos encontramos sometidos a lo que no depende de nosotros. «Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes» reza en términos clarísimos la proposición 2 del libro IV.

El origen de la pasión no reside solamente en la ignorancia, como sostienen quienes atribuyen a Spinoza un intelectualismo que todo lo soluciona a golpe de conocimiento. La ignorancia o las ideas confusas contribuyen sin duda a fortalecer la pasión, pero si tenemos pasiones es porque somos cuerpos finitos que al encontrarse se oponen, se potencian y se limitan unos a otros. Desde esta perspectiva, la ataraxia o la imperturbabilidad del sabio estoico parecen una idea peregrina: «El hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones» (E IV 4 cor.).

La Etica es de un realismo crudo. En efecto, las pasiones son fuerzas y no basta con conocerlas para que desaparezcan, una pasión solamente se suprime con otra pasión: «no puede ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea que haga experimentar al cuerpo una afección contraria» (E IV 7 dem.). Si el conocimiento no se transforma en afecto, es decir, si no actúa como fuerza transformando nuestro ser (E V prop. 3), la idea permanece impotente frente a la pasión.

Cierto es que en un sentido estrictamente spinozista, aunque yo las sufra o las goce las pasiones ***«dolorosas»*** no son mías: mía

es mi potencia, mío es mi esfuerzo por perseverar en el ser, mía es mi alegría, pero jamás una tristeza en la medida en que me destruye podrá ser mía: «Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior» (E III prop. 4). Esa pasión que me hace daño, que y siento y percibo de mil maneras como mía, es la huella hiriente de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo (E III 56 dem.), es el efecto en mí de una potencia ajena cuya fuerza superior a la mía me arrastra: «La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra» (E IV prop. 5).

Spinoza, casi sobra decirlo, no es un pensador romántico: en su obra no hay mitología alguna de la pasión. Numerosos pasajes —el prefacio del Tratado Teológico Político, o el comienzo del Tratado de la Reforma del Entendimiento— la describen como un fenómeno doloroso, como un deseo brutal que ata y esclaviza, por eso el libro IV de la Etica lleva por título: «De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos».

Pero al considerar las pasiones como fuerzas, y al descubrir por lo tanto que existen distintos grados de pasividad y de actividad, la deducción ***more geométrico*** explora lo que filósofos y políticos habían ignorado: la energía afirmativa que puede encerrar la pasión.

Cuando al encontrarse con otro, un cuerpo en vez de limitarlo lo potencia, la pasión deja de identificarse con la servidumbre para convertirse en un elemento que favorece la vida o el esfuerzo por existir. La actividad que un cuepo recibe de otro es muy frágil porque depende de una causa exterior a él mismo, que en cualquier momento puede cesar, pero esta fragilidad no la hace ser menos real.

A modo de organización de esta fragilidad, la Etica no propone reglas, pero sí una selección cuidadosa del entorno: de los lugares, de las imágenes, de los seres, de los objetos que favorecen el deseo de vida de cada uno y le llevan a existir más. Por eso, la deducción de los afectos funciona a modo de un análisis

que descompone los elementos integrantes de cada pasión para distinguir, en cada caso singular, las fuerzas activas de las pasivas, para separar las pasiones que multiplican la existencia de aquéllas que la debilitan. Los dos tratados políticos mostrarán cuáles son, en un contexto dado, sus posibles combinaciones con el fin de obtener siempre la mayor potencia, tanto del cuerpo político en su conjunto como de las partes que lo componen.

La denominación extrínseca de las pasiones depende de la naturaleza del objeto que nos afecta, pero los nombres, dice Spinoza, no le interesan (E III 20 def.), le interesan los efectos prácticos de cada pasión, le interesa saber en qué medida la pasión aumenta o disminuye nuestro esfuerzo por existir. A partir de este criterio, que él designa bajo el nombre de alegría y tristeza, deduce y analiza las demás pasiones como distintas figuras o variedades de estas dos: «La alegría y la tristeza es el deseo mismo o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores» (E III 57 dem.).

Alegría y tristeza del deseo, y no del alma y del cuerpo por separado: he aquí lo que arruina la representación clásica, moral de las pasiones. Al quedar excluido todo dualismo, queda excluido todo deber ser; el cuerpo ya no tiene por qué ajustarse al alma, ni el alma al cuerpo. Sucede, por el contrario, que todo lo que favorece o disminuye la potencia de actuar del cuerpo favorece o disminuye la potencia de pensar del alma (E III prop. 11) y todo lo que favorece o disminuye la potencia de pensar del alma, favorece o disminuye la potencia de existir del cuerpo (E V prop. 38). Por eso, pensamos y comprendemos las cosas mejor cuando estamos alegres que tristes, por eso existimos con mayor alegría cuanto mejor pensamos y comprendemos las cosas.

Bajo la aparente abstracción de su forma geométrica, la deducción spinozista de las pasiones se revela como la más concreta que jamás filósofo haya soñado. Descubre que en la realidad no caben dos pasiones iguales, porque cada pasión se define por sus efectos y no por su objeto, o mejor dicho se define por los efectos que produce en cada caso su objeto. Tomemos, como

ejemplo del trato que Spinoza concede a las pasiones el caso del amor, porque el amor al ser deseo, entra en todos los afectos y segundo, porque a fin de cuentas, como observa Spinoza en el Tratado de la Reforma del Entendimiento, toda nuestra felicidad y nuestra desdicha dependen del objeto de nuestro amor, del modo en que éste nos afecta.

La definición 6 del libro III de la Etica dice lo siguiente: «El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior». Spinoza define la alegría como «el paso del hombre de una menor a una mayor perfección» (E III def. 2). «Cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra: un caballo por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza» (E IV Pref.). En cuanto alegría, el amor es «paso» o transformación de nuestra potencia en una potencia, en un deseo aún mayores de existir, de actuar, porque por perfección Spinoza entiende la «realidad» y la realidad es lo que existe y actúa (E IV Pref.).

Estamos en las antípodas de la eterna concepción platónica que define el amor como deseo de unirse a la cosa amada, como nostalgia de un refugio absoluto, como carencia de la otra mitad. Así, el amor en términos spinozistas no es amor-fusión, sino amor-fuerza cuya naturaleza varía según el objeto que lo haya provocado; mi amor hacia una ciudad es diferente de mi amor hacia un hombre, aun cuando sea amor, es decir, alegría en los dos casos: «Hay tantas clases de afectos como clases de objetos que nos afectan» (E III prop. 56).

Pero la naturaleza del afecto no sólo varía según el objeto que lo provoque, sino según quién lo experimente: «hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto» (E III prop. 51), puedo aborrecer, porque me destruye, un lugar que otros veneran.

Y Spinoza en esta misma proposición añade además, como para desmitificar la permanencia de los afectos en la duración:

«y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto»: ¿Quién no ha tenido la experiencia de un mismo objeto convertido en motivo de amor, de tristeza, de olvido? ¿Quién no se ha visto un día transformado en espectador impotente de una metamorfosis amorosa? o ¿quién no conoce la brutalidad y la melancolía de esas pasiones, donde se enredan juntas mil formas de alegría y de tristeza? Las pasiones no son propiedades fijas del alma son ritmos, cadencias del deseo que atraviesan el alma y el cuerpo a la vez, dando fuerza o debilitando al ser entero.

Por eso, la deducción de las pasiones también enlaza con el análisis de la finalidad: llamamos a las cosas buenas y malas, bellas y feas según la pasión que sentimos por ellas. Nietzsche y Stendhal son, en este sentido, puros spinozistas al definir la belleza por sus efectos como «una promesa de felicidad»[15].

Al aplicar las definiciones genéticas de la geometría a los afectos Spinoza puede seguir el proceso de sus transformaciones concretas e integrando la geometría a la física, en lugar de convertir las pasiones en esencias geométricas, o en vez de negar su inteligibilidad alegando su corporeidad, establece la posibilidad de ceñirlas en todas las modalidades de su génesis, es decir, en todo lo que tienen las pasiones de vivo, de dinámico, de complicado y de singular.

En la Etica, el filósofo traza una teoría de las pasiones abriéndolas por dentro, analizando sus composiciones, preveiendo sus reacciones, mientras que en los dos Tratados Políticos muestra cómo funcionan en la práctica y propone una economía pasional que permite combinarlas, organizarías, canalizarlas sin que jamás intervenga un principio de control superior o ajeno a ellas.

Dos son los factores que separan su análisis de las concepciones abstractas o mecanicistas de los afectos: la fuerza del efecto y la naturaleza del entorno en el que nace y crece. Spinoza al comienzo del Tratado de la Reforma del Entendimiento cuenta, refiriéndose a su propia experiencia, cómo los efectos de cada pa-

[15] F. Nietzsche, *Genealogía de la moral.* III-6.

sión dependen de la fuerza con la que ésta se manifiesta: no es lo mismo desear plácida y sosegadamente un objeto que haber perdido la cabeza y hallarse obsesionado por él. Pero al mismo tiempo, al dejar de ser esencia abstracta, resulta que el afecto es indisociable de su medio: nuestros deseos, lejos de ser absolutos, son absolutamente geográficos, porque ninguna pasión es la misma bajo constelaciones distintas.

d) Palabra bíblica y cuerpo político

El Tratado Teológico Político, que Spinoza publica anónimamente en 1665 ante la amezana de un golpe de Estado contra la República de Juan de Witt, tiene un doble objetivo: convencer a sus contemporáneos de la necesidad política y filosófica de distinguir y de separar radicalmente la imagen de Dios de su idea, la fe de la razón. Este objetivo es, en efecto, a la vez político y filosófico. Es político, porque si bien toda sociedad necesita de imágenes y de representaciones propias para obedecer, ningún partido o secta puede, a menos de liquidar la práctica del pensamiento, monopolizar esas imágenes y presentarlas como únicas y verdaderas. Y el objetivo del Tratado Teológico Político es también rigurosamente filosófico: este libro está escrito contra los teólogos, contra los que pretenden unir la fe con la razón, la imagen de Dios con su idea. Ellos son, le escribe Spinoza a un amigo suyo, los responsables del mayor engaño que impide a los hombres conocer:

«Compongo ahora un tratado sobre el modo en que interpreto la escritura y mis motivos son los siguientes: Los prejuicios de los teólogos; pues sé que son un gran obstáculo para que los hombres puedan dedicar su espíritu a la filosofía; por consiguiente me ocupo activamente de descubrirlos y de eliminarlos de las mentes de los que piensan».

Objetivo filosófico igualmente porque lo que importa defender contra viento y marea es la libertad de expresión y de pensamiento: «(...) La libertad de filosofar y de decir nuestro senti-

miento: quiero establecerla por todos los medios, porque aquí tiende a estar suprimida por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores» (carta 30).

Spinoza en toda su obra, pero sobre todo en este tratado, insiste machaconamente sobre la importancia de esta distinción entre fe y razón, entre obediencia y conocimiento, entre imagen e idea, como si desde un punto de vista filosófico y político cualquier batalla fuera inútil sin antes desemascarar a los falsarios, a los supercheros, a los «que confunden la imaginación con el entendimiento» (E I Aϱ.), y buscan fomentar la imaginación de los hombres para subyugarles y reproducir su ignorancia.

En el prefacio del Tratado Teológico Político, Spinoza advierte que hay mucho teólogo disfrazado de filósofo, y muchos «Doctores» y políticos con carne de teólogo, y no se cansa de señalar la amenaza que suponen para el pensamiento, y en definitiva para la vida, estos seres mohosos que no saben distinguir la libertad de las ideas de la obediencia estrictamente externa y colectiva.

El texto bíblico es para Spinoza un tejido que descubre cómo funcionan en la práctica aquellas pasiones cuya teoría es trazada en la Etica. En ningún momento se trata para él de acercarse a este texto buscando una verdad cualquiera, lo que le importa es descubrir cuál es su sentido para no dejar a los manipuladores las ventajas de su utilización: «Nos ocupamos aquí del sentido de los textos y no de su verdad» (TTP VII pág. 196).

Spinoza, estratega en el combate bíblico, enfoca la Biblia como un relato donde es cuestión de ***acciones*** y ***no de ideas,*** o más exactamente todavía, el relato bíblico no equivale para él a un marco en el que se inscriban acontecimientos, sino que estos acontecimientos son los que constituyen el lugar, los límites dinámicos del relato. El relato es respecto a la Escritura, el equivalente de la acción respecto a la Naturaleza, es decir aquello a partir de lo cual se pueden extraer definiciones y comprender el texto: «De la misma manera que hay que concluir las definiciones de las cosas naturales, de las diversas acciones de la Naturaleza, también

las definiciones que nos da la Escritura deberán ser sacadas de los distintos relatos que se encuentran en la Escritura a propósito de cada objeto» (TTP VII pág. 195).

Las ***narraciones*** bíblicas conservan las mismas propiedades que la ***palabra*** bíblica. En efecto, la Revelación recogida por escrito en el Antiguo Testamento mantiene la fuerza de su transmisibilidad oral, porque pese a estar transcrita continúa dirigiéndose a la imaginación, a los cuerpos en cuanto sometidos a pasiones: «padecemos necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones, o sea en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo exterior» (E III 56 dem.). Mediante la narración que relata acontecimientos, la palabra bíblica conserva su materialidad original: igual que en el Pentateuco, donde preceptos y relatos se mezclan sin orden (TTP IX pág. 241), en todos los libros de los profetas los ***acontecimientos*** constituyen la fuerza misma de su palabra: «Todos estos libros se inspiran de una misma idea y tienden a un mismo fin que es el de enseñar los dichos y edictos de Moisés y el de demostrarlos mediante acontecimientos» (TTP VIII pág. 233). Esta fuerza es una potencia de persuasión; al dirigirse a la imaginación, texto bíblico y discurso profético tienen el poder de mover a la acción, de determinar la conducta del que los lee o del que los escucha, o dicho de otra manera la posición del lector es la de un oyente: «solamente le es necesario al vulgo conocer aquellos relatos de la Escritura que tienen la mayor fuerza para ***mover*** el ánimo de los hombres» (TPP V pág. 164). Así, vemos por qué el relato bíblico es sobre todo para Spinoza una narración oral en la que el lector «vulgar» se encuentra situado respecto al texto en la misma posición que el pueblo hebreo respecto a la palabra profética.

Si el sentido de la Escritura, no pertenece al ámbito del conocimiento sino al de la conducta, si la fe es una cuestión de obediencia y no de razón, la lectura de los textos sagrados ya no podrá ser objeto de una hermenéutica de «lo profundo» sino objeto de ajuste y de precisión en el campo de visión, en en el ángulo de escucha: «nuestro método enseña solamente a buscar

aquello que los profetas ***han oído*** y ***han visto*** realmente, y no lo que han querido significar o representar por medio de sus jeroglíficos» (TTP VII pág. 202).

Este sentido inscrito en la Revelación bajo forma de imágenes sensibles, traduce las disposiciones del cuerpo colectivo a quien estas imágenes están destinadas y mediante las cuales se constituye como cuerpo político o Estado, porque la Ley, Palabra revelada, es palabra o figura del cuerpo político.

En el Tratado Teológico Político, Moisés es ante todo un legislador porque la ***Palabra*** revelada es ***Ley*** revelada que permitirá a los hebreos «conservar felizmente su Estado» (TTP III pág. 121). La Revelación se convierte en revelación de la esencia de lo político: Dios transmite a Moisés en el Sinaí la Ley mediante palabras e imágenes, porque también Moisés hace como Dios, y se dirige a la imaginación de los judíos para gobernar con esa Ley. La Ley revelada le permite canalizar la esperanza y el temor de su pueblo y organizar así sus pasiones y su conducta, en función de una «salvación común» o de «una seguridad colectiva».

Al analizar la naturaleza de la imaginación en su práctica concreta, a través de los relatos del Antiguo Testamento, ésta adquiere en el Tratado Teológico Político una amplitud desconocida y, como lo ha mostrado A. Negri en ***La Anomalía Salvaje,*** revolucionaria. El discurso bíblico se caracteriza, en efecto, por ser a la vez individual y colectivo: al mismo tiempo que está destinado a cada uno de los miembros de una comunidad, también es válido para la comunidad tomada en su conjunto. Los filósofos, al abordar la imaginación desde el punto de vista del error, es decir desde una perspectiva estrictamente privada, corporativa o «filosófica», habían ignorado la fuerza de la imaginación pública, exceptuando quizá a Platón que, aún reconociéndola, quería temeroso de sus efectos conjurarla, excluyendo a los poetas de la Ciudad (República III). Mientras tanto, Spinoza descubre en el Antiguo Testamento su significación colectiva o política, su fuerza, y de esta manera va a proponer en el Tratado Teológico Po-

lítico una salvación exterior al conocimiento, una salvación que no tenga que ver con la verdad sino con la potencia de las pasiones.

Lo que Spinoza analiza en el texto bíblico son los movimientos o pasiones de un cuerpo político, compuesto como cada cuerpo de la naturaleza por una infinidad de otros cuerpos que mantienen entre ellos ciertas relaciones (E II def. entre Axiomas 2 y 3)·

¿Pero por qué precisamente el texto bíblico y la historia del pueblo judío sirven de paradigma al que fue excluido de la sinagoga para estudiar lo que tiene lugar en cualquier otro cuerpo? Según Spinoza aunque todas las naciones tengan como los judíos sus propios profetas (TTP III pág. 128) la ventaja del pueblo judío o de la circuncisión (TTP III pág. 133) «es grande de cualquier forma pero sobre todo en el hecho que las palabras de Dios le fueron encomendadas» (TPP III pág. 129). Al hacer suya esta afirmación de San Pablo en la Epístola a los romanos, Spinoza precisa que esta ventaja se debe, no a una elección particular, sino a que «solamente los judíos tuvieron la consignación de las leyes por escrito, mientras que las otras naciones solamente tuvieron la revelación y la consignación de ellas en el espíritu» (TTP III pág. 130). El pueblo judío es pues, en primer lugar, el que ha sabido conservar la palabra, pero también es, y he aquí lo que explica el primer punto, el que ha sabido transmitirla, comunicarla. Por estas razones la palabra bíblica adquiere para Spinoza un peso particular, que no se debe solamente a la educación rabínica que pudo recibir en su juventud. Este texto se convierte así en un texto político y no sólo pasional, que relata la historia de un cuerpo porque, como lo escribía en el Tratado de la Reforma del Entendimiento: «Las palabras forman parte de la imaginación, en el sentido de que concebimos numerosas ficciones según lo que las palabras componen entre ellas en la memoria gracias a alguna ***disposición del cuerpo*** (TRE II pág. 33).

En la medida en que Dios se revela por «palabras, figuras, o por estos dos medios a la vez» (TTP I pág. 78), cada palabra o figura expresa para Spinoza una imagen. No parece que conceda

prácticamente ninguna importancia a la distinción entre palabra y figura, porque la palabra ya es en sí misma para él una figura, y porque palabra y figura son dos formas de imágenes, es decir, dos formas que traducen la actividad de la imaginación: «Podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido la Revelación de Dios más que gracias a la imaginación es decir mediante palabras e imágenes, a veces reales, a veces imaginarias» (TTP I pág. 92).

El utiliza indistintamente el término figura en dos sentidos diferentes: figura visible o figura de retórica, porque la figura de retórica expresa una figura visible, corporal. La palabra figura es, en el primer capítulo del Tratado Teológico Político, prácticamente sinónima de imagen. Spinoza deduce hasta el final lo que ha sido llamado por un autor contemporáneo «materialismo fatal del vocabulario» y cuyo proceso describe un gramático de la escuela de Port Royal, en términos que permiten comprender lo que el autor del Tratado Teológico Político busca en el discurso revelado:

«¿Qué son las Figuras? Esta palabra está ella misma tomada en un sentido figurado. Es una metáfora. Figura en el sentido propio es la forma exterior de un cuerpo. Todos los cuerpos son extensos; cada uno de ellos tiene su figura y su forma particular, que hace que cada cuerpo nos aparezca a la mirada como distinto a los demás: sucede lo mismo con las expresiones figuradas»[16].

Al conceder un estatuto real y autónomo a lo que los teólogos consideran el sentido metafórico del discurso revelado, Spinoza puede descubrir su sentido propio o la forma exterior del cuerpo que lo subtiende. Las metáforas bíblicas le permiten analizar la historia y las características propias de aquellos personajes que las han producido.

¿Cuáles son las figuras o cuáles son los personajes de la Revelación? Las primeras líneas del Tratado Teológico Político constituyen una definición que quiere ser casi literal, porque es

[16] Du Marsais, *des Tropes,* París, 1757, págs. 6-7.

filológica, del término profeta. El profeta, que en hebreo se dice *nabi,* es un orador, un intérprete, el profeta es aquél que habla y aquél que escucha. Se define a doble título por el lenguaje: por una parte lo dice, por otra lo recibe y lo interpreta.

El profeta, como el psicoanalista lacaniano, es aquél que se autoriza por sí solo a hablar. ¿Pero de dónde le viene esta audacia? Spinoza sólo esboza una respuesta en el segundo capítulo del Tratado Teológico Político, después de haber analizado las formas de la Revelación, como si hiciera falta en primer lugar tomar en consideración el discurso profético en sí, dejando para más adelante el análisis de las condiciones de su producción. ¿Por qué comienza Spinoza a estudiar el lenguaje profético antes de considerar la figura del profeta o las características de este cuerpo que tanto habla? El orden inverso hubiera sido más tradicional, menos sorprendente: la primera pregunta hubiera sido ¿quién habla? y la segunda ¿de qué habla? Sin embargo, el procedimiento spinozista parece responder a una táctica deliberada: puede suceder que sabiendo ***quién*** habla, no queramos saber de ***qué*** habla. Hacía falta pues que fuera reconocida primero una forma de palabra, cuya importancia había sido desconocida, quizá incluso deliberadamente ocultada.

En el primer capítulo el lector ha debido entrar a la fuerza, sin mediaciones, en un lenguaje poco explorado hasta entonces, y, solamente después de verse obligado a comprenderlo y a examinarlo puede considerar a qué tipo de personajes pertenecen las palabras de la Revelación.

Resulta que estos individuos no se caracterizan por la perfección de su pensamiento sino por la viveza de su imaginación (TPP II pág 95). Spinoza ha creído que era preferible para no indisponer a sus lectores no decir este tipo de cosas desde el principio, pues ¿quién sabe si incluso el lector filósofo, o quizá más aún el lector filósofo que cualquier otro, dudaría en seguir al autor del Tratado Teológico Político en un terreno tan movedizo y sombrío como el de la imaginación? Con todo y con eso, Spinoza rápidamente ajusta con precisión su objetivo: «Hombres incultos, ajenos a toda disciplina, incluso mujercillas (mulierculae)

como Agar la sirvienta de Abraham, tuvieron el don profético» (TTP II pág. 95).

La primera característica de la imaginación estriba en pertenecer a quienes ignoran la verdadera razón: hombres incultos y mujeres, y más exactamente aún, mujeres que le parecen a Spinoza doblemente ***«alterius juris»*** o dependientes —es dependiente aquél que se encuentra bajo la potencia de otro porque no sabe defenderse por sí solo (TP II-9)— primero por su condición de mujeres y segundo por su condición de sirvientes.

El caso es que volvemos a encontrar en este breve enfoque sociológico de la profecía a unos personajes que se parecen mucho a los que, en el escolio 2 del libro III, habían servido de modelo a Spinoza para demostrar la impotencia del alma y el poder del cuerpo.

Si Agar la sirviente de Abraham es para Spinoza dos veces mujer por su sexo y por su oficio, el profeta también podría ser quizá dos veces judío, ambos son los que más dejan hablar a su propio cuerpo. Ahora bien ¿quiénes son esos hombres incultos, extraños a toda disciplina? pues ni son niños de pecho, por muy a menudo que Spinoza se refiera a «su mentalidad infantil» (TTP III pág, 118), ni son adolescentes, ni borrachos, y sin embargo, es de suponer que tienen alguna propiedad en común con ellos, puesto que comparten en ocasiones con las mujeres el mismo don profético.

Cada lector sabe desde el comienzo que se trata del pueblo hebreo, pero en cambio era difícil sopechar hasta qué punto los hebreos estaban para Spinoza en la misma situación que «todos los que creen hablar por un libre decreto del alma, cuando sin embargo no pueden controlar la impulsión que les lleva a hablar» (E III 2 esc). ¿Representará entonces el pueblo judío el paradigma colectivo del cuerpo salvaje e indisciplinado parecido al de la mujer, al del niño, al del borracho y al del loco, cuerpo móvil y caprichoso que escapa a la conducta ordenada del alma? Varios pasajes del Tratado Teológico Político parecen confirmar esta idea: La razón por la cual Moisés pidió a Dios una ayuda especial, fue porque el pueblo era ***insumiso*** (TTP III pág. 128),

«Moisés puso todo su cuidado en que el pueblo cumpliera su deber espontáneamente y no por temor. Dos razones principales le aconsejaban esta conducta: la ***insumisión natural*** del pueblo (que no soportaba estar dominado exclusivamente por la fuerza) y la amenaza de una guerra» (TTP V pág. 159).

¿Serán los hebreos como son las mujeres necesariamente ***«alterius juris»?*** Sabemos por el final del último capítulo del Tratado Político que ser ***«alterius juris»*** significa no poder participar en la democracia; ahora bien, en el capítulo V del Tratado Teológico Político, el orden inductivo se invierte: la imposibilidad que tienen los judíos de ejercer el poder de un modo colectivo se debe a que «se encuentran debilitados por la esclavitud a la que han estado sometidos» (TTP V pág. 159), y «agotados por la mísera servidumbre» (TTP II pág, 110).

Spinoza es muy claro: al salir de Egipto los hebreos tenían la posibilidad ***formal*** de dejar de ser ***«alterius juris»,*** «salieron libres de toda extraña autoridad y podían darse las instituciones que quisiesen» pero debido a su «mísera servidumbre» fueron incapaces de ejercitar su libertad y tuvieron que depositar el poder en manos de uno solo.

Si la rebeldía de los hebreos es natural, congenita o, dicho aún más literalmente y siguiendo el texto latino, pertenece a su ingenio es porque son incapaces de practicar la democracia por mucho que tengan condiciones para hacerlo. Esto quiere decir que Spinoza considera «natural», «congenita» en el sentido de lógica, la incapacidad política de una colectividad para gobernarse a sí misma, si ha estado acostumbrada a la servidumbre. Insumisión natural no equivaldría entonces a insumisión o a rebeldía innatas, sino que remitiría quizá a «la. insumisión universal» de las masas «de carácter grosero», de las masas que no habiendo jamás ejercido el poder, no aceptan tampoco «el estar dominadas sólo por la fuerza» (TPP V pág. 159)· Cuando Spinoza habla de la muchedumbre de ignorantes, de los hombres que son como niños, —«En el origen la religión fue dada a los hombres como una ley por escrito porque entonces eran como niños» (TTP XII pág. 287)—, siempre se refiere a los hebreos, pero no sólo...

Quizá de la misma manera que el cuerpo de la mujer, del niño, del borracho, del loco, representaban el modelo a partir del cual se podía comprender la conducta de los otros cuerpos, varones, adultos y razonables, el pueblo judío con su rebeldía natural se transforma para Spinoza en modelo de cuerpo colectivo, que posee las condiciones formales para acceder a la democracia, pero no tiene los medios de alcanzarla por causa de una servidumbre inicial. ¿Cómo no entender entonces el partido insólito que Spinoza sacó de las posibilidades de comprensión política que ofrecía la Revelación? ¿Pensaba acaso en los hebreos al ver a los holandeses asesinar a los hermanos de Witt, apenas medio siglo después de la dominación española? «Quien haya experimentado la complexión tan diversa de la multitud poco le falta para desesperar de ella» (TTP XVII pág. 203).

Capítulo 3

PASIONES Y POLÍTICA

a) Una política más allá del bien y del mal

Cuando Spinoza al comienzo del Tratado Político sintetiza su concepción del hombre, llama la atención y casi sorprende el realismo de esta descripción: «Los hombres se hallan necesariamente sometidos a pasiones (...), por esta razón entran en conflicto, y se esfuerzan cuanto pueden en oprimirse unos a otros» (TP 1-5).

La primera definición que Spinoza propone de lo que va a ser el objeto de la política consiste en una lucha que tiene por causa las pasiones y, por consecuencia, la opresión. Este objeto no es el mismo que el que los filósofos tienen por costumbre considerar. Es más, ahí donde Spinoza ve una lucha, los filósofos comienzan representándose a los hombres, en función de sus propios sueños, como seres razonables (TP 1-1). Por otra parte, el objeto frente al cual se sitúa Spinoza también es diferente del de los políticos, pues así como ellos parten de «la malignidad humana» (TP 1-2), Spinoza se coloca frente a su ***causa:*** las pasiones, y frente a su ***consecuencia*** principal: la opresión.

Desde Platón, los filósofos han soñado con una élite de gobernantes, dirigidos por la razón, capaces, gracias a este don del cual ellos serían los depositarios exclusivos, de asegurar la estabilidad del Estado, y de controlar ese cuerpo eternamente rebelde e ignorante de la muchedumbre. Los reyes filósofos, los gobernantes prudentes, los príncipes sabios, los monarcas ilustrados encarnan a lo largo de la historia las diversas figuras en las que la seguridad del Estado depende de la lealtad de sus administradores. La exigencia de cieta moralidad, la defensa de cierta idea de la virtud, ha sido a menudo —y no deja de ser— para los gobernantes una justificación y un arma esencial de su política.

Según Spinoza, las dos razones que explican esta actitud son las siguientes: por un lado, la idea de que los gobernantes estarían dotados de algún tipo de virtud o de inteligencia particular, y, por otro, la creencia según la cual el Estado tendría «que resolver los asuntos públicos siguiendo las mismas reglas morales que se imponen a los particulares» (TP 1-2), es decir, como si de un asunto de familia se tratara...

La política de Spinoza, al caracterizarse por una ausencia absoluta de figuras mesiánicas, trastoca estos datos habituales. El autor del Tratado Político piensa como Maquiavelo que «la naturaleza es la misma en todos los hombres» (TP VII-27) y que los gobernantes y gobernados participan de las mismas pasiones. No tiene por lo tanto sentido soñar con una clase dirigente virtuosa y ejemplar sino todo lo contrario, dice Spinoza. En efecto, la virtud individual representa una fuerza demasiado frágil para garantizar el derecho, y se encuentra, por definición, tanto más amenazada cuanto mayor sea el poder de los gobernantes: «Y ciertamente es una insensatez absoluta exigir de otro lo que nadie es capaz de obtener de sí mismo: cuidar de los intereses de los demás más que de los suyos propios, renunciar a la avidez, a la envidia, a la ambición, etc. sobre todo cuando se trata de un hombre expuesto cada día a las solicitaciones más vivas de todas las pasiones» (TP VI-3).

Spinoza igual que Maquiavelo, y contrariamente a lo que sostenían los pensadores cristianos considera que las virtudes, la con-

ducta racional de los individuos son el fruto de la vida social y no su origen. Roma no era libre porque los romanos lo fueran, sino que los romanos lo eran gracias a Roma.

En cuanto al segundo postulado, que defiende la necesidad de una moralidad política, le basta a Spinoza con mostrar su origen para descubrir el engaño que encierra: la reivindicación de una moral por parte de los gobernantes y su consiguiente imposición provienen, desde su perspectiva, de la forma que ellos tienen de considerar el Estado que administran como un bien personal, como una propiedad privada. Teniendo en cuenta semejante postulado se vuelve sin duda necesario que estos administradores sean justos, valientes, razonables, por recoger los adjetivos que él utiliza (TP 1-6), puesto que la estabilidad del Estado depende de su conducta o de su virtud.

Si su preocupación en el Tratado Teológico Político residía en la urgencia de separar la filosofía de la teología (TTP XVI pág. 331), en el Tratado Político su objetivo es diferenciar la política de la moral, y más aún, separar radicalmente aquello que pertenece a la colectividad de los valores privados de sus gobernantes. Lo que importa por encima de todo es pensar las condiciones de una obediencia civil sin sometimiento posible a las ideas, virtudes, u opiniones de ningún particular. Lo que busca Spinoza, en definitiva, es conseguir que, mediante una organización jurídica común, el derecho de la mayoría no pueda encontrarse a la merced de quienes lo administran.

Por este motivo, el Tratado Político es mucho más radical o mucho más propiamente spinozista que el Tratado Teológico Político donde la prudencia y la destreza de los gobernantes jugaban todavía un papel fundamental:

«Para formar y mantener una sociedad se requiere una habilidad y vigilancia poco comunes. Por esto será más segura y duradera y menos expuesta a los golpes de la fortuna, la sociedad fundada y dirigida por los hombres más prudentes; sin embargo, una sociedad fundada y dirigida por hombres de rudo ingenio depende casi por completo de la fortuna y carece de solidez» (TTP III pág. 120).

En esta obra escrita en 1665, la organización colectiva depende todavía de las virtudes privadas de sus dirigentes, mientras que, en el Tratado Político escrito aproximadamente 10 años después, todos los cálculos y análisis de Spinoza tienden a consolidar el principio contrario: la seguridad del Estado no constituye un asunto privado, y por lo tanto es impresdincible que jamás pueda depender del buen juicio de unos cuantos. En esta obra, la soberanía del Estado no está supeditada al buen o mal gobierno de sus dirigentes, sino a la imposibilidad asegurada por las instituciones y las leyes de que puedan gobernar fuera de estos cauces colectivos: «Para lograr la seguridad del Estado, el motivo en el que se inspiren los administradores no importa con tal de que administren bien» (TP 1-6).

Este es uno de los aspectos de la política spinozista donde se concentra todo su alcance subversivo, revolucionario, imaginativo y en definitiva democrático. Porque, en efecto, aquella política cuya justificación principal es la ética representa a la postre ausencia de política de Estado, o implica, si se prefiere, política de una minoría. Contra esta política anti-democrática o privada el Tratado Político se atreve a pensar un orden absoluto «tal que sus administradores, ya se guien por la razón o por las pasiones, no puedan mostrarse desleales o prevaricar» (TP 1-6). Mientras que el Estado solamente tiene razón de ser en su dimensión pública, las virtudes morales son un asunto privado que concierne a cada individuo y sobre el cual sería demasiado peligroso fundar el funcionamiento de una colectividad: «Lo que importa es establecer el Estado de modo tal que todos, gobernantes y gobernados, quieran o no quieran, actúen del modo conveniente al servicio del bien común» (TP VI-3).

En el Tratado Político Spinoza no duda en repetirlo una y mil veces, como si en definitiva se tratara de lo más esencial, de lo más original que ofrece una política sin sujetos morales y por lo tanto sin guardianes de esta moralidad. Desde un punto de vista político lo que interesa no es la eticidad de los actos sino la garantía de una seguridad colectiva, o sea, el que la existencia de cada uno no tenga por qué depender de las virtudes ajenas: «no

basta con mostrar lo que hay que hacer, hay que mostrar sobre todo ***cómo*** es posible que los hombres, guiados por la razón o por las pasiones, gocen sin embargo de derechos cuya validez sea duradera» TP VII-2).

b) Pensar y no soñar...

La primera revolución que introduce Spinoza en el Tratado Teológico Político consiste en afirmar que el derecho natural se define por la potencia y no por la razón como lo habían entendido, hasta Grocio, los pensadores clásicos. ¿Cómo se explica y cuáles son las consecuencias de esta transformación?

Exactamente igual que la naturaleza se define respecto a sus reglas fijas e inmutables (TTP VI pág. 170), el derecho se define respecto a las reglas de la naturaleza de cada individuo, es decir, respecto a su ***conatus*** o esfuerzo por perseverar en el ser:

«Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo según las cuales concebimos a cada uno de ellos ***determinado*** a existir y a obrar ***de una cierta manera*** (TTP XVI pág. 331).

La nueva definición que Spinoza propone del derecho parte de lo que había quedado establecido al final del libro I de la Etica, a saber, que «todo cuanto existe expresa ***de una manera cierta y determinada*** la potencia de Dios» (E I 36 dem.). El objetivo de la última parte de este' primer libro (prop. 30 a 36) consistía en demostrar cómo la esencia de Dios se identificaba con su potencia infinitamente productiva. De esta demostración arranca toda la teoría política de Spinoza: «El derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su potencia, porque la potencia de la naturaleza es la potencia misma de Dios» (TTP XVI págs. 331-2).

En la medida en que el hombre es una parte de la naturaleza semejante a las otras, no cabe para conocer lo que es el derecho establecer diferencia alguna entre el hombre y los demás seres, ni tampoco entre «los hombres que están dotados de razón y los

que no lo están, ni entre los imbéciles, los locos y los cuerdos» (TTP XVI pág. 332).

Sabio, imbécil, loco o cuerdo, si un individuo tiene la potencia de actuar en función de sus propias leyes, nadie, a menos de tener más fuerza que él, puede obligarle a actuar de un modo diferente. Ahora bien, por las mismas razones, sabio, imbécil, loco o cuerdo sí pueden más las causas exteriores que su propia potencia, su derecho a actuar se verá reducido o aplastado por esas causas que tienen más fuerza que él.

El derecho de cada uno depende de la potencia de su ser o de la fuerza de su deseo: «el derecho natural de cada hombre se define no por su sana razón sino por el deseo y la potencia» (TTP XVI pág. 333).

Pero el Tratado Teológico Político establece una separación entre el estado de la naturaleza, donde el derecho se define por el deseo o el apetito de cada hombre, y el estado de sociedad donde el derecho resulta de un pacto razonable por el que cada uno transfiere su potencia a un soberano.

Aquí Spinoza no ha roto definitivamente con la teoría de Hobbes según la cual, los hombres guiados por la razón deciden abandonar sus fuerzas en manos de un protector que los defienda, instituyendo así, mediante un pacto, lo que se ha dado en llamar la sociedad civil por oposición al estado de naturaleza anterior.

Las categorías de pacto y de razón adquieren en el Tratado Teológico Político un relieve particular porque permiten medir las tensiones que atraviesan el pensamiento de Spinoza en el momento en que comienza a separarse de Hobbes, y, a tomar distancias frente a la idea según la cual la razón jugaría un papel esencial en la constitución del Estado por ser ella la que dicta a los hombres la necesidad de un pacto.

El pacto mediante el cual se instituye la sociedad civil aparece como el resultado de un acto razonable, pues mientras que en el estado de naturaleza el deseo separaba a los hombres, la razón les conduce a unirse: «... Como las leyes del apetito arrastran a

cada cual por su lado, los hombres debieron establecer con la máxima firmeza y mediante un pacto dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón» (TTP XVI pág. 335).

Pero en este texto, aunque Spinoza define la razón por oposición al deseo, ésta, lejos de ser una razón pura o abstracta comienza, en la medida en que se identifica con la búsqueda de la utilidad, a ser una razón de cuerpo, una razón «pasional», porque sus móviles son el temor y la esperanza: «La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas» (TTP V pág. 157).

En realidad, el pacto solamente tiene sentido en cuanto que reporta ventajas, o sea, en cuanto es útil: «Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad y que suprimida ésta, se suprime inmediatamente el pacto y queda sin valor» (TTP XVI pág. 336).

La insistencia de Spinoza para asegurar las condiciones del pacto «veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto para que sea válido y firme» (TTP pág. 335), demuestra que, en la práctica, el dictamen de la razón no posee validez política alguna. El principio que mantiene a los hombres unidos es el mismo que el que garantiza la utilidad, o la solidez del pacto, y se funda en un mecanismo pasional: «Cada uno eligirá de dos bienes el que le parece mayor y de dos males el que le parece menor» (TTP XVI pág. 335).

Esta regla de conducta, que Spinoza llama «ley tan firmemente grabada en la naturaleza humana que hay que situarla entre las verdades eternas» (TTP ibíd). prefigura y anuncia los análisis del Tratado Político, donde los fundamentos del Estado son deducidos de las pasiones. En esta obra, ya no habrá pactos, ni razones que se opongan al deseo, sino fuerzas múltiples cuyo origen habrá dejado de tener pertinencia porque lo que importa son los efectos que estas fuerzas producen.

A la inversa de Hobbes[17], Spinoza y Maquiavelo analizan el pacto como expresión de un hecho[18], y no como expresión de una relación jurídica o abstracta. En lugar de analizar la irreversibilidad de un modelo teórico, buscan circunscribir los límites reales de una relación de fuerzas, e, intentan explicar por qué un pacto cesa necesariamente de ser válido si no corresponde al interés o a la utilidad del que se ha comprometido.

Se trata para Spinoza como para Maquiavelo de ajustar el derecho al hecho real de la fuerza en vez de anular esta fuerza reduciéndola a una obligación externa, como se había esforzado en hacerlo Hobbes, inisitiendo en la validez de los pactos aún cuanto se efectúan bajo el temor[19].

En el Tratado Teológico Político ya había, desde luego hecho depender el pacto de su utilidad, pero en el Tratado Político la noción de contrato —que Spinoza a diferencia de Hobbes no distingue de la de pacto— aparece claramente como una ilusión jurídica y un obstáculo que impide comprender la naturaleza móvil, y perpetuamente en conflicto de las fuerzas políticas.

La idea de pacto, al permanecer de alguna manera inscrita en el marco de la moralidad, tiene un origen religioso. El primer pacto del que habla Spinoza es el que establecen los judíos con Dios y luego con Moisés, su valor proviene de que en teoría ha sido efectuado libremente.

El último escolio del libro II de la Etica relaciona directamente la idea de una voluntad libre con la de pacto, señalando los motivos por los cuales el pacto funciona a modo de espejismo seductor y por qué los cálculos de una razón abstracta y separada del cuerpo no salen a cuenta.

Spinoza aquí, elevándose contra los que esperan de Dios «una gran recompensa en pago a la más estrecha servidumbre», descubre el engaño que consiste el pretender intercambiar una li-

[17] T. Hobbes, *Elementos del Derecho Natural* cap. XV; *Del ciudadano* cap. 11-14-16: *Leviathan* cap. XIV.

[18] N. Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito-Livio* III, cap. XLII; *El príncipe,* cap. XVIII.

[19] T. Hobbes, *Elementos del Derecho Natural* cap. XV-13.

bertad o una seguridad futuras contra una servidumbre presente.

Por eso, la ventaja práctica de una doctrina que niega la existencia de una voluntad libre, y, por lo tanto, que niega también la validez del pacto, consiste, dice Spinoza, en que enseña «de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor» (E II 49 esc).

En 1674, época que corresponde a la redacción del Tratado Político, la respuesta de Spinoza a la pregunta de Jarig Jelles, su amigo pacifista, es igual de tajante e incisiva que la pregunta que le hace éste:

«Usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto atañe a la política: esta diferencia consiste en que yo sigo manteniendo el derecho natural y no concedo en ninguna ciudad derecho al soberano sobre sus subditos más que en la medida en que su potencia supere la de ellos, es la continuación del estado de naturaleza» (carta 50).

Entre un tratado y otro Spinoza ha desechado la idea de un pacto dictado por la razón, porque la pregunta ya no es ¿cómo aparece el Estado? sino ¿cómo funciona?, es decir ya no tiene por objeto su origen sino sus efectos.

La hipótesis de un pacto que separaba dos formas de existencia resulta falaz, pues el derecho natural fundado en el deseo no desaparece con la organización política. En el estado de naturaleza como en el de sociedad civil, el hombre «actúa en función de las leyes de su propia naturaleza y busca lo que le es útil. En las dos situaciones es conducido por la esperanza o por el miedo a realizar un acto y no otro» (TP III-3).

El derecho del Estado se funda, como en el Tratado Teológico Político se fundaba el derecho natural, en el esfuerzo o deseo de cada uno por perseverar en el ser. «Las causas y los fundamentos naturales del Estado no deben buscarse en las enseñanzas de la razón, han de buscarse en la naturaleza y en la condición común de los hombres» (TP 1-7).

La explicación que Spinoza propone aquí difiere considera-

blemente de la de Hobbes, pues los subditos no abandonan en ningún momento voluntaria o razonablemente sus fuerzas en manos de un soberano. Si el soberano o el cuerpo político imponen su derecho al ciudadano, es solamente porque tienen más fuerza que él, o como le dice Spinoza a Jarig Jelles «no es más que la medida en que su potencia supere la de ellos». Nadie abandona jamas voluntariamente nada.

Igual que Spinoza niega a Descartes que tengamos una «libre potestad de suspender el juicio» (E II 49 esc.) porque la fuerza afirmativa de una idea no depende de nosotros sino de ella, niega a Hobbes el que jamás el hombre pueda abandonar un deseo o un derecho que afirme su potencia de existir. Solamente se abandona la fuerza que yo no se posee, es decir, no se abandona nada libremente. La necesidad de un soberano es el resultado de la debilidad, y no de la libertad que nunca podrá consistir en una renuncia a la existencia propia: «Nada de todo aquello que en el hombre sea índice de impotencia puede atribuirse a su libertad» (TP II-7).

Hobbes sabe de sobra que es el miedo lo que la mayoría de las veces lleva a los hombres a unirse. Pero el razonamiento sutil, y en definitiva vicioso, que Spinoza combate es el que consiste en afirmar la nacesidad racional de un pacto[20]. Si Spinoza quiere destruir esta ilusión se debe a que, según Hobbes, es precisamente el poder abstracto de la razón quien, a fin de mitigar su impotencia real, reclama la sumisión a un arbitro.

Al definir el derecho natural por la razón los filósofos han mantenido el postulado más nocivo de la teología: el poder omnipotente que el hombre tendría sobre sus pasiones y la posibilidad de explicar su naturaleza y su conducta por la razón. En esta obra Spinoza elimina cualquier eufemismo para referirse a la presencia del pensamiento teológico en la filosofía política. La explicación es contundente:

«La mayoría piensa (...) que el espíritu humano no ha sido producido por causas naturales sino que ha sido creado libremen-

[20] T. Hobbes, *Leviathan,* cap. XIV.

te por Dios y que es hasta tal punto independiente que tiene poder absoluto para determinarse y razonar rectamente» (TP II-6).

El hombre sería un ser libre y razonable por tener un alma «independiente», un alma que no está sujeta a las leyes del cuerpo. La razón y la libertad que filósofos y teólogos atribuyen al hombre provienen de un dualismo que, un vez más, Spinoza en este pasaje rechaza, pues igual que no somos libres de ser afectados por las más diversas pasiones, tamposo somos libres de formar las ideas que queremos.

Spinoza tira de la cuerda, y desmonta mediante una serie de preguntas la casuística teológica. El diablo engañó al hombre. Vale, ¿pero quién demonios engañó al diablo? La historia del pecado original cumple la función de intentar explicar por qué razón y libertad son un mero postulado que la experiencia desmiente. Pero Spinoza rechaza uno por uno los argumentos teológicos, y, riéndose, concluye que ni siquiera Adán antes de comerse la manzana se guiaba por la razón: «El primer hombre estaba como nosotros sometido al poder de las pasiones» (TP II-6).

El postulado de una razón y de una libertad abstractas es, además de falso, nefasto porque convierte al hombre en un ser impotente cuya libertad consiste, como dicen los teólogos, en poder «pecar» (TP 11-20), es decir, en poder infringir los mandamientos de una razón teórica, opuesta a los deseos del cuerpo.

La tesis del Trabajo Político son evidentemente otras. En este texto, la razón en lugar de oponerse al deseo se identifica por el contrario al deseo activo: «Los deseos que no provienen de la razón son más bien pasiones que acciones humanas» (TP II-5). La razón se ha convertido en potencia vital del deseo, en su figura activa, en vez de ser facultad del alma que es lo que antes era para los filósofos.

Aunque la diferencia entre deseo racional y pasional estribe en la distancia que separa una estrategia lúcida, de una pasividad más o menos ciega, desde un punto de vista político el origen del deseo no tiene pertinencia: «No podemos reconocer ninguna

diferencia entre los deseos que provienen de la razón y los que son engendrados en nosotros por otras causas» (TP II-5). A partir de ahora, lo que va a contar, lo que realmente va a tener relevancia política hasta el punto de transformar la naturaleza del Estado, es la fuerza con la que se manifiesta el deseo o el derecho, es decir, si es de muchos o es solamente de unos cuantos.

La racionalidad de las decisiones políticas no es mayor porque estas se ajusten a las enseñanzas de la razón —¿de quién es la razón? ¿es la misma la razón de unos que la razón de otros?— sino que las decisiones políticas se ajustan más a las enseñanzas de la razón, o sea, a la conservación del cuerpo político, cuanto mayor número de fuerzas reúnan: «Cuanto mayor sea el derecho del poder soberano, más de acuerdo estará la forma del Estado con el dictamen de la razón» (TP VIII-7).

La osadía de Spinoza radica en pensar en términos afirmativos la naturaleza del Estado, entendido como un tejido de relaciones múltiples, cuya composición y forma puede variar según las leyes y costumbres de cada pueblo.

Contrariamente a lo que melancólicos y misántropos sostienen, el hombre siempre ha vivido en sociedad política: «Todos los hombres, bárbaros y civilizados, establecen entre ellos determinadas relaciones y forman en todas partes una sociedad civil» (TPJ-7).

Al colocar en un mismo plano a «bárbaros y civilizados», el filósofo echa abajo, de un solo golpe, la posibilidad de oponer un estado de naturaleza o de guerra permanente a un estado de sociedad organizado pacíficamente por un poder estatal, o también la posibilidad de oponer, según se quiera mirar, una Edad de Oro a un presente plomizo.

La hipótesis del pacto resulta inútil para explicar el hecho político, porque es imposible pensar la existencia de sociedades no organizadas o de sociedades desprovistas de estructuras reguladoras. Esto significa que desde la perspectiva de Spinoza no cabe imaginar las relaciones sociales de los hombres fuera, o al margen de sus relaciones políticas. No cabe plantear la sociedad «sin» o «contra el Estado» como han intentado hacerlo algunos antro-

pólogos contemporáneos. El poder del Estado no es transcendente a los individuos sino que estriba en la naturaleza misma de las relaciones que ellos mantienen entre sí.

Mientras que el Leviathan, el Estado descrito por Hobbes, era presentado por él como ***«un*** hombre artificial de una estatura y con unas fuerzas mayores a las del hombre natural para cuya protección y defensa ha sido concebido»[21], el Estado, tal y como lo entiende Spinoza, ni es una construcción unitaria, ni es una construcción artificial, ni es una construcción distinta y superior a los hombres.

Para Spinoza el Estado se funda en las pasiones humanas, es decir, en la manera según se relacionan o se afectan unos cuerpos con otros. El Estado descrito en el Tratado Político se identifica con el conjunto de las acciones que realizan ***todos*** los hombres en común y consiste en hechos muy prácticos «reivindicar tierras para habitarlas y cultivarlas, protegerse, rechazar toda violencia y vivir como le parece bien a la comunidad» (TP 11-15).

Spinoza considera que el Estado no es algo diferente a la organización colectiva que nace de una necesidad vital: «sin una ayuda recíproca los hombres no pueden conservar la vida, ni cultivar su espíritu» (TP ibid.). La finalidad de las leyes y de las instituciones es muy concreta: reside en canalizar esa ayuda, evitando que estalle el conflicto y la lucha provocada por pasiones opuestas.

Un principio esencial rige en el Tratado Político todos los análisis de Spinoza, y es que cuantos más hombres se unen entre sí, más poder tienen, y mejor pueden defenderse:

«Si los hombres se juntan para unir sus fuerzas, tienen más poder y por tanto más derecho que el que tenían en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuando mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos» (TP 11-13).

Así, y debido a esta razón, Spinoza llama Estado «al derecho

[21] T. Hobbes, *Leviathan,* Introducción.

que se define por la potencia de la multitud» (TP 11-17). La separación entre sociedad y Estado, que él niega, pero que espontáneamente ha llegado a establecerse traduce la dificultad conceptual e histórica de pensar «la potencia de la multitud», como si a fin de cuentas solamente cupiera en la práctica el poder de una minoría.

En este sentido, la innovación y la audacia del Tratado Político consisten en ofrecer una teoría del Estado, cuyo objetivo no es el soñar su desaparición —esto sería absurdo—, sino el encontrar mecanismos concretos para conseguir que, en cada forma de sociedad, ese poder exista de manera tan absoluta, que ningún individuo, familia, clase, grupo o partido pueda ejercerlo a título paticular. Se trata de evitar por todos los medios, buscando soluciones especificas adecuadas a cada régimen político, que el Estado o la organización colectiva se convierta en organización privada y corra el riesgo de acabar perteneciendo a unos cuantos.

Spinoza no elabora una teoría política universal. Al contrario, su minuciosidad en el análisis de cada detalle puede llegar a ser hasta irritante. Después de haber deducido en la primera parte del Tratado Político «los fundamentos del Estado de la condición común de los hombres» (TP II-7), estudia en la segunda parte cuáles son las distintas posibilidades institucionales que permiten a cada sociedad existente asegurar «la potencia del Estado o el derecho de la multitud» (TP 11-17).

El soñar cuál sería la mejor forma de gobierno no tiene el más mínimo interés. A Spinoza las utopías le parecen estériles porque sólo sirven para lamentarse del presente y olvidarse de él. En cambio, lo que sí le importa es el conflicto político concreto y la manera de descubrir mecanismos fundados en cálculos pasionales y cuantitativos, que permiten a cada tipo de sociedad mantener una proporción constante entre los que deciden y los que obedecen, con el fin de lograr que el mayor número posible de individuos sea siempre el que detenga la mayor potencia.

Todos sus cálculos en la segunda parte del Tratado Político persiguen un mismo objetivo: «Evitar que el Estado se concen-

tre en un grupo de hombres cada vez más reducido» (TP VIII-11), pues la ruina del Estado proviene siempre de que «pase a manos de un pequeño número de personas y finalmente mediante un juego de facciones a manos de uno solo» (TP VIII-12).

Incansablemente Spinoza señala los más diversos dispositivos para asegurar la presencia en las instituciones del mayor número de ciudadanos e impedir las decisiones privadas: «Fuera de las decisiones expresadas en la Asamblea y comunicadas al rey, no podrá concebirse ninguna que sea útil a la seguridad del pueblo» (TP VII-5).

En la Asamblea Monárquica, por ejemplo, la presencia de todos sus miembros es necesaria para concluir cualquier asunto que afecte a todos los ciudadanos. Esta presencia se verá garantizada, o bien por la obligación que tiene la familia de enviar un suplente si la ausencia de un consejero es ineluctable, o bien por la amenaza de una multa importante (TP VI-22).

Lo mismo sucede con la Aristocracia: la Asamblea de Síndicos tiene el deber de comenzar cualquier debate dando cuentas del porqué de las ausencias. Si no lo hiciera, el Presidente del Senado, de la Corte, o en su defecto cualquier patricio, pedirá explicaciones al Presidente de los Síndicos, del Senado o de los Jueces (TP VIII-25). La' rigidez y la precisión de detalles, que contrastan con la vaguedad de las declaraciones de principio de los tratados habituales, se explican por la gravedad de lo que está en juego, «pues cuando un pequeño número decide de todo en función de sus pasiones, perecen la libertad y el bien común» (TP XI-4).

Pero no es solamente cuestión de garantizar la presencia del mayor número de ciudadanos en las instituciones, sino también su igualdad real: Spinoza no busca lograr una simple suma de fuerzas, busca, gracias a su organización, mantener entre ellas una proporción y una fluidez tales que aseguren la conservación del Estado.

Cierto es que el equilibrio del Estado será tanto más frágil cuanto más complejo y rico sea el juego político: «Ningún Estado ha resistido tanto tiempo sin transformaciones notables como

el de los turcos, mientras que los Estados populares o democráticos han sido los menos duraderos y los más agitados por las rebeliones» (TP VI-4). Sin embargo, la condición de la libertad es una composición móvil y compleja de las fuerzas que la integran produciéndola, pues la ausencia de disensiones y de conflictos significa, dice Spinoza, esclavitud y no paz (TP ibid.). La mayor violencia puede consistir en haber eliminado todo motivo de conflicto o en haber bloqueado su expresión.

La importancia que concede Spinoza a una igualdad proporcional a la fuerza real, y no a una igualdad formal, es particularmente clara en el caso de la Aristocracia federal.

En esta forma de gobierno, la unidad de las distintas ciudades se basa en una relación de igualdad proporcional a la potencia de cada ciudad y no es una relación de igualdad jurídica. Spinoza sostendría desde luego que no todas las autonomías son iguales.

Desde su punto de vista, la potencia de las distintas partes de un cuerpo solamente puede medirse comparándola respecto a la potencia total del cuerpo al que pertenecen. Por eso, Spinoza resalta la diferencia que exite entre ciudades iguales y ciudadanos iguales. Respecto a la potencia del Estado todos los ciudadanos son iguales «ya que el poder de cada uno, en relación con el poder del Estado, no tiene importancia»; en cambio, las ciudades no son iguales en cuanto a su potencia: «porque la potencia de cada ciudad sí constituye una parte importante del propio Estado» (TP IX-4).

c) Instituciones y pasiones: el ejército

Los continuos cambios en las relaciones de fuerza europeas y holandesas explican la importancia que adquiere el ejército en la reflexión política de Spinoza. Las Provincias Unidas, cuya independencia reciente (1648) había sido el resultado de una guerra contra España, se ven obligadas a luchar contra dos potencias rivales, Francia e Inglaterra, para obtener la supremacía de los mares indispensables al comercio.

Sin embargo, si la seguridad de la República ha estado alguna vez amenazada, la causa principal de este peligro, má que en las guerras contra otros Estados, reside en las luchas internas. En 1650, apenas dos años después del Tratado de Münster, por el que España se vio obligada a reconocer la soberanía de las Provincias Unidas, Guillermo II intenta sin éxito un golpe de Estado: «El cuerpo político se halla siempre más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos exteriores, pues los buenos ciudadanos son escasos» (TP VI-6). Dos partidos con intereses divergentes intentan adueñarse de la situación: el partido republicano que necesita asegurar la paz para favorecer sus intereses comerciales, y el partido orangista, para quien la guerra es imprescindible, pues la superioridad militar es el único medio del que dispone para afianzar su poder.

En 1665, cuando el filósofo interrumpe la Etica para escribir el Tratado Teológico Político, el ejército del príncipe de Orange suponía un peligro real para la libertad de la República holandesa y para su propia libertad.

Las razones principales que explican el interés de Spinoza por el ejército podrían entonces resumirse a tres: las dos primeras de orden histórico, mientras que la tercera es más bien de índole pasional.

El primero y el más evidente de los motivos que conducen a Spinoza a interrogarse sobre el ejército es que las guerras europeas del siglo XVII convierten la política internacional en un carnpo de batalla, donde cada Estado se encuentra frente a otro como dos hombres en el estado de naturaleza (TP II-3). Spinoza piensa efectivamente que «dos cuerpos políticos son por naturaleza enemigos» (TP III-13). La guerra entre Estados no constituye una circunstancia excepcional, provocada por una infracción cualquira a una legitimidad ficticia, sino que se limita a manifestar la tensión que define las relaciones entre cuerpos políticos distintos, donde cada una de las fuerzas es presencia puede, en virtud del mismo derecho «que tienen los peces grandes de comerse a los chicos» (TTP XVI pág. 3.31), intentar reducir a la otra si tiene medios para ello. «El derecho de guerra pertenece a cada

cuerpo político tomado por separado, mientras que el de la paz es el derecho de dos cuerpos políticos por los menos» (TP III-13). Por ello, el derecho internacional no difiere del derecho de naturaleza. En cuanto el temor a un perjuicio o la esperanza de una ganancia que garantizaba la paz entre dos Estados desaparece (TP III-14), es previsible que acabe estallando la guerra.

La segunda razón por la cual Spinoza se interesa por el ejército, quizá la más importante, tiene que ver con su propia situación de ciudadano de la República holandesa y con la importancia que adquiere en su reflexión política la historia judía. El filósofo lee el Antiguo Testamento a partir del presente y recoge la experiencia hebraica para analizar la situación de las provincias Unidas. La pregunta que formula en los dos contextos es entonces la siguiente: puesto que las monarquías necesitan de las guerras para consolidar un poder por definición frágil y amenazado, al hallarse en manos de un solo personaje, ¿es posible, mediante un mecanismo institucional, poner fin a este estado de cosas?

En el Tratado Teológico Político Spinoza no había dejado de observar el hecho siguiente: mientras duró el poder popular, los hebreos «pasaron varias veces 40 años y una vez 80 (lo cual sorprende la opinión) en concordia total sin guerra exterior ni interior» (TTP XVIII pág. 385). La única guerra civil que hubo se terminó «sin dejar resentimiento» y restableciendo a los vencidos en su dignidad. En cambio, como con los reyes «ya no se combatía igual que antes por la paz y la libertad sino por la gloria (...), todos hicieron la guerra y un funesto apetito de reinar convirtió en sangrante para la mayoría el camino de la realeza» (TTP XVII pág. 386). Spinoza distingue en el Antiguo Testamento dos tipos de guerras, las guerras populares poco numerosas, llevadas a cabo para defender la libertad, y las guerras dirigidas por unos cuantos, guerras que a menudo son civiles y cuyo empleo más reciente además del holandés es el inglés. Spinoza se refiere explícitamente a él para recordar que la República de Cromwell fue en realidad una monarquía disfrazada. El pueblo cambia frecuentemente de tirano, pero sin conseguir nunca mudar el go-

bierno monárquico por otra forma de gobierno cualquiera (TTP XVIII pág. 389).

El cuidado que aporta Spinoza en el Tratado Político a la organización del ejército se comprende como una medida de precaución cuando se examina lo que entonces está ocurriendo en Holanda.

La historia de las Provincias Unidas puede resumirse desde su independencia, en 1648, hasta el asesinato de los hermanos de Witt, en 1672 —Juan de Witt y su hermano fueron asesinados por defender la República—, como una tentativa permanente de la casa de Orange por restablecer el Estatuderato o jefatura militar, vestigio de la ocupación española de los Países Bajos, y cargo que Guillermo I había rechazado antes de morir en 1584.

Los esfuerzos de los republicanos para abolir dunitivamente el Estatuderato, reducir el poder militar de la casa de Orange y asegurar así la paz necesaria al comercio, pusieron enseguida a Holanda en posición de inferioridad frente a la potencia de las monarquías europeas. «El Estado, por sus deliberaciones intempestivas sobre el Estatuderato, está a punto de ser despreciado en el extranjero», le escribía un embajador a de Witt el 5 de octubre de 1652. Un año más tarde, en otra carta, Juan de Witt explica las razones de este desprecio: «Solamente se intenta dar al pueblo la impresión de que no puede estar sin amo»[22].

La restauración de Carlos II en el trono de Inglaterra había contribuido, a partir de 1658, a fortalecer el partido monárquico holandés. En 1670, el hijo de Guillermo II, siguiendo la misma política que su padre, estableció una serie de alianzas con el monarca inglés que, sumadas al apoyo de algunos Pensionarios o consejeros, pusieron en peligro los obstáculos dispuestos por J. de Witt para evitar la supremacía del poder militar. Y efectiva-

[22] A. Lefèvre Pontalis, *Jean de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande, Vingt années de République parlementaire au XVII ème siècle,* 2 tomos. Pion. Paris, 1884, tomo I págs. 160-162.

Ver también el libro de L. Mugnier Pollet, *La philosophie politique de Spinoza,* Vrin, París 1976, en particular el cap. XIV.

mente, dos años después, el 4 de julio de 1672, el Príncipe de Orange dueño de la situación de un país invadido por Francia, se hacía proclamar bajo el nombre de Guillermo III Almirante y Capitán General de Holanda. El asesinato de los hermanos de Witt, que encarnaban la libertad republicana tuvo lugar al cabo de un mes.

La frecuencia y la amplitud de estos conflictos internos y externos explican quizá la preocupación de Spinoza en el Tratado Político por asegurar al Estado, gracias a las instituciones, la conservación de su forma «que no puede cambiar sin verse amenazado de ruina total» (TTP XVIII pág. 391).

Queda todavía una tercera razón que podría explicar por qué Spinoza se interesa por el ejército como se había interesado por las mujeres y los niños. Se trata esta vez de motivos que tienen sobre todo que ver con el funcionamiento de las pasiones.

De todas las instituciones del Estado, el ejército es la que mejor expresa la nauraleza del hombre en su servidumbre inicial: «los hombres están necesariamente sometidos a las pasiones (...) por eso entran en conflicto y se esfuerzan en la medida en que pueden de oprimirse unos a otros, y el vencedor se vanagloria más del perjuicio causado al otro que de la ganancia obtenida» (TP 1-5). La existencia del ejército en cuanto cuerpo diferente de las demás partes del Estado traduce la institucionalización de la opresión, cuya causa se debe al aislamiento pasional.

Los hombres porque están sometidos a pasiones «son por naturaleza enemigos» (TP 11-14). La diferencia entre el punto de vista de Spinoza y la sentencia de Hobbes, según la cual el hombre es un lobo para el hombre[25] —aunque también un Dios, añaden ambos filósofos—, consiste en que Hobbes substantifica como si se tratara de una propiedad innata la maldad humana, y le opone una razón natural. Spinoza, por el contrario, al mostrar que esa maldad tiene por causa las pasiones, deduce que este antagonismo puede, si no resolverse, al menos atenuarse, gracias

[2i] T. Hobbes, *Del ciudadano,* epístola dedicatoria al Conde de Devonshire.

a estas mismas pasiones, sin recurrir al postulado de una razón natural.

El ejército que Spinoza tiene delante al comenzar a escribir el Tratado Teológico Político constituye un cuerpo profesional cada vez más identificado con el partido del Príncipe de Orange. Este ejército traduce ciertamente no sólo el reconocimiento de una lucha, sino su revalorización. En este sentido, el ejército representa frente a las demás instituciones una institución muy particular porque encuentra las razones de su existencia en el recrudecimiento del conflicto y no en la búsqueda de unos lazos que garanticen un acuerdo. La actividad de este cuerpo tiene por finalidad reducir a la pasividad a los cuerpos que le rodean, ya sea un enemigo exterior, ya sean los propios ciudadanos, y esta pasividad es para Spinoza sinónimo de esclavitud: «El fin de un Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos, en lugar de subditos» (TP V-6).

Con todo y con eso, a la vez de ser una institución muy particular, el ejército es quizá también aquel cuerpo a partir del cual se puede comprender con mayor claridad la naturaleza de las demás instituciones.

El cuerpo militar como todo cuerpo pontifical se define intrínsecamente por una jerarquía, que excluye toda igualdad entre sus miembros, y se traduce por dos funciones: el mando y la obediencia. En realidad el Estado, o conjunto de instituciones destinadas a canalizar las pasiones, también se basa en esta relación de mando y obediencia. Pero el ejército posee algo muy específico: se caracteriza por ser el cuerpo social donde mejor funcionan las imágenes, o, se caracteriza, si se prefiere, por ser el cuerpo donde menos se razona, porque es donde más fervorosamente se obedece:

«La obediencia no se refiere tanto a la acción externa como a la acción interna del ánimo: y por esto, está más sometido al imperio de otro aquél que con ánimo entero decide obedecer a todos sus mandatos, y por consecuencia, aquél que reina en el alma de sus subditos ejerce el mayor poder» (TTP XVII pág. 352).

La obediencia al mando, sin la cual el cuerpo militar como todo cuerpo eclesiástico o institucional se desintegra, comparte con la Iglesia una propiedad común, a saber, la de efectuarse con «fe», concierne, por retomar los términos de Spinoza, no sólo a la acción externa sino a «la acción interna del alma».

Teniendo en cuenta que según el Tratado Teológico Político, hombres, mujeres y niños son iguales en cuanto a su aptitud a la obediencia, pero no lo son en cuanto a la posibilidad de practicar la sabiduría, caba preguntarse si el cuerpo militar no representa para Spinoza, la pareja institucional de aquellos cuerpos desprovistos de razón, como el del niño de pecho, el de la mujer, el del borracho y el del loco. En realidad, de la misma manera que había transformado a estos cuerpos ignorantes en modelo a partir del cual se podía comprender la conducta de los demás cuerpos masculinos y razonables, el ejército, en cuanto institución basada en el mando y en la obediencia, también podría ser el paradigma a partir del cual se hace posible medir las transformaciones que propone Spinoza para el conjunto de la sociedad civil: a saber, la posibilidad de instituciones fundadas sobre el mayor número de individuos y sobre la ausencia de una instancia de mando. La preocupación de Spinoza consiste en mantener vivo el juego político logrando que la obediencia colectiva no se transforme en sumisión. Por esta razón, justamente, ahí donde esta apuesta parece más difícil de realizarse es donde mejor se entrevé en qué consisten los mecanismos que Spinoza propone para defender a la multitud de esta amenaza.

El derecho de un individuo o de un Estado sólo es real en la medida en que tiene medios para defenderse. Spinoza emplea exactamente los mismos términos para definir el derecho de un individuo que el de una colectividad: ser ***«sut juris»,*** es decir, poseer un derecho propio o ser autónomo tiene por condición, en un caso como en otro, la posibilidad «de poder rechazar cualquier violencia» (TP II-9; 11-15) y, «el poder vivir exactamente según sus propias inclinaciones» (TP II-9) en el caso del individuo, o «según el criterio común a todos» (TP 11-15) en el caso

de la colectividad. Un hombre se halla por el contrario bajo el poder de otro cuando no tiene medios para defenderse (TP 11-10). Del mismo modo, las ciudades que «no tienen ni los medios de conservarse, ni de inspirar temor a las otras, no serán autónomas sino que dependerán de las demás (TP IX-2). Ser ***«sut juris»*** significa, en definitiva vivir sin temor de una forma independiente pudiéndose defender de la opresión:

«El cuerpo político es, pues, independiente ***(sui juris)*** en cuanto es capaz de cuidar de su propia seguridad y protegerse de la opresión: y se halla bajo el poder ajeno, en la medida en que teme la potencia de otro, o está impedido por otro para hacer lo que quiera, o tenga necesidad de su ayuda para su conservación o crecimiento» (TP III-12).

La necesidad de asegurar esta autonomía mediante la defensa constituye para Spinoza, que escribe el Tratado Político en un país sometido a la invasión de Luis XIV, una de las funciones esenciales del Estado. En las tres formas de gobierno que analiza, lo primero que describe siempre es la organización de la defensa y la composición del ejército (TP VI-9-10, VIII-8-9, IX-6-7). En esta obra la noción de potencia política va ligada a dos factores: a las fortificaciones que garantizan la defensa de cada ciudad, y a la posibilidad de decidir la guerra y la paz, porque un Estado es como un hombre armado, que tiene mayor poder que el que no lo está (TP VII-17).

La organización de la guerra representa en el Tratado Político la necesidad de asegurar la potencia del Estado gracias a una capacidad defensiva y no gracias a una política de expansión (TP VI-35), o guerrera, señal de debilidad.

Por mucho que estuviera, igual que todos sus contemporáneos, perfectamente al tanto de que uno de los principales motivos de conflicto entre Inglaterra y Holanda eran las colonias, fuente de riqueza sobre la cual se fundaba el comercio de los dos países, Spinoza sostiene que cuando un cuerpo político necesita para existir extenderse más allá de sus fronteras, esto implica que no se basta a sí mismo para conservar su forma. La consecuencia de esta incapacidad, supone a la larga la ruina del Estado:

«El Estado más estable es aquel cuyas fuerzas le permiten defender sus posesiones sin desear las de otros y se esfuerza, por lo tanto, en evitar la guerra por todos los medios y preservar la paz con el mayor cuidado» (TP VII-28).

Ahora bien, y he aquí lo que es primordial, pertenece al cuerpo político en su conjunto, y no solamente a una de sus partes, organizar la defensa, pues como el fin de la sociedad civil es el mismo para todos: la paz y la seguridad de la vida (TP V-2), todos los ciudadanos se encuentran implicados en ella por igual.

Teniendo en cuanta que la seguridad del Estado se encuentra siempre más amenazada por los propios ciudadanos que por los enemigos del exterior (TP V-6), y, que «un hombre armado tiene mayor poder que un hombre sin armas» (TP VII-17), es lógico que esta seguridad se halle más en peligro, si solamente una parte de los ciudadanos llevan armas, mientras que la mayoría no las lleva, y sobre todo, si entre los ciudadanos armados algunos debían distinguirse de los otros por sus poderes y sus prerrogativas.

El cuerpo político está formado por «el mayor número de ciudadanos», que son capaces de defenderse. El filósofo recoge la tradición de la democracia primitiva griega, done el grupo de los que podían armarse era el grupo político, inviertiéndola, o sea, obligando a todos los ciudadanos a poseer armas y a saber usarlas para que ninguno se halle excluido de las decisiones políticas. Así, en el Tratado Político ejército y cuerpo civil coinciden con el fin de evitar los dos peligros que prevé su autor: la existencia de un ejército profesional y la existencia de un mando supremo.

El Tratado Teológico Político había analizado en detalle la organización militar instituida por Moisés, exponiendo así la diferencia entre la paz que caracterizó la teocracia hebraica y la frecuencia de las guerras que siguieron cuando ésta fue reemplazada por reyes. Spinoza parece pensar que las posibilidades de que estallen las guerras dependen, en gran medida, de la manera en que están organizados los ejércitos.

La diferencia entre la organización mosaica del ejército y la que más adelante instituyeron los reyes le permite descubrir exac-

tamente en qué consiste la amenaza que supone en el interior del Estado un cuerpo de ciudadanos diferente de los demás, y, mostrar en qué modo puede evitarse este peligro. Ante la inseguridad de la situación holandesa Spinoza recupera en el Tratado Político los elementos que permitieron a Moisés asegurar la conservación del Estado hebreo.

«Moisés ordenó que todos, desde los veinte hasta los sesenta años, cogieran las armas para la milicia y que se formara un ejército solamente con el pueblo» (TTP XVII pág. 362). Spinoza observa que este ejército juraba fidelidad a «la religión es decir a Dios» y no a un jefe supremo o a un Gran Pontífice. En realidad, este ejército se caracteriza por la ausencia de un mando supremo, que solamente se instituía cuando las doce tribus debían unir sus fuerzas para combatir a un enemigo común (TTP XVII pág. 363). La importancia de tales medidas, unida a la «imposibilidad para los príncipes de introducir en él ningún soldado mercenario» (TTP XVII pág. 368), se debe a que permitieron al pueblo, mientras duró esta organización, conservar la paz y la libertad.

En efecto, un ejército como el de Moisés, compuesto por todos los ciudadanos, además del hecho nada despreciable que sirve «para frenar la concupiscencia desenfrenada de los príncipes» e «impone moderación a los príncipes de todo Estado humano» (TTP XVII pág. 369), debe desear más la paz que la guerra para poder continuar a vivir, y a que cada cual pueda administrar sus propios asuntos. Pero quizá el motivo principal por el cual Spinoza retoma en el Tratado Político esta organización mosaica, es que «esta institución (...) tuvo una gran influencia, pues es cierto que los Príncipes, para oprimir a un pueblo, tienen necesidad de ejércitos a quienes pagan, y nada temen más que la libertad de soldados ciudadanos) (TPP XVII pág. 368). Un ejército que no sea profesional, sino que esté compuesto de todos los ciudadanos sin excepción, no puede transformarse en un cuerpo represivo destinado a someter a la multitud, por el contrario garantizaría su propia libertad.

Ante el peligro que puede suponer la institución militar para el Estado, las diferentes alternativas que propone Spinoza, en el Tratado Político, permiten comprobar qué significa una organización pasional como solución política fundada en los mecanismos que mueven los hombres a actuar y no en un principio transcendente o abstracto ajeno a ellos.

La organización del ejército monárquico y aristocrático difiere, porque el medio circundante, en el que se inscribe la institución, modifica en cada caso su economía pasional.

Spinoza, que en las primeras líenas del Tratado Político había defendido la urgencia de una reflexión política que pudiera ajustarse a la práctica, demuestra en la segunda parte de esta obra, hasta qué punto cada caso singular requiere de una solución que también lo sea.

El problema político esencial es el de asegurar al Estado el mantenimiento de su forma, impidiendo que se desintegren las instituciones y que los gobernantes cobren cada vez mayor protagonismo. Por consiguiente, cada régimen político, en cuanto que está dotado de una organización institucional que le es propia, requiere de unos mecanismos diferentes para asegurar su funcionamiento óptimo. Por este motivo, el ejército no puede ser el mismo en la monarquía donde todos los ciudadanos son iguales respecto al rey, que en el estado aristocrático, donde lo que importa es mantener una proporcionalidad constante entre patricios y plebe.

Spinoza enfoca el análisis del ejército en el régimen monárquico atendiendo sobre todo al factor puramente pasional, mientras que en el régimen aristocrático el factor cuantitativo es más evidente porque todos los cálculos están aquí pensados de modo que se mantenga siempre una proporción constante entre los que gobiernan y los que obedecen, puesto que tal es la característica del régimen aristocrático.

La ley del «mayor número» que rige toda la organización spinozista de las instituciones, se convierte todavía en más esencial

para asegurar la defensa de la libertad colectiva. Esta ley se materializa de manera absoluta en el ejército.

En la monarquía «El ejército se compondrá exclusivamente de ciudadanos, de todos sin excepción, y de nadie más. Por esto, todos tendrán la obligación de poseer armas y nadie será admitido entre los ciudadanos si no ha recibido instrucción militar, comprometiéndose a ponerla en práctica durante algunos períodos del año» (TP VI-10).

Spinoza, en el análisis del régimen democrático, retoma al pie de la letra el principio de la organización militar mosaica que consiste esencialmente en hacer del ciudadano un hombre ***«sui juris»*** o independiente por su capacidad de defenderse solo, evitando así el riesgo que supondría el colocar la defensa del cuerpo político entre las manas de unos cuantos, o entre las manos de un ejército profesional que inevitablemente, piensa Spinoza, se estima distinto y superior al resto de los cuidadanos:

«Los soldados por oficio, acostumbrados a la disciplina militar, y capaces de soportar el frío y el hambre, ***consideran con desprecio*** a la multitud de los ciudadanos» (TP VII-28). Como tienen la arrogancia de los que detentan el poder de las armas, están dispuestos, en cuanto se presenta la ocasión, a utilizarlas, bajo el pretexto que «la masa les es inferior en los asaltos a las ciudades o en el campo de batalla» (TP ibid).

Spinoza prevé, por haber vivido la experiencia, que bastaría con que solamente unos cuantos poseyeran armas y supieran manejarlas para que la guerra se convirtiera en un oficio y en una dedicación exclusiva, que debería necesariamente estar remunerada y obligaría al rey a distinguir a estos ciudadanos de los demás (TP VII-22). La guerra se volvería entonces para ellos una actividad lucrativa y deseable, mientras que en tiempos de paz, estos hombres ociosos «a quienes la falta de recursos únicamente lleva a pensar en pillajes, querellas intestinas, y guerras futuras» (TP ibis.) no pueden más que representar un peligro para la estabilidad del Estado.

Con el fin de evitar este riesgo «el ejército en tiempos de paz no recibirá ningún sueldo» (TP VI-31), la obligación militar será

para todos los ciudadanos un imperativo que deberán realizar además de sus ocupaciones propias. Y en tiempo de guerra solamente «los que tienen por costumbre no subsistir más que por un trabajo cotidiano» (TP ibid.) recibirán una paga diaria. El filósofo restringe al máximo las posibilidades para que la guerra pueda convertirse en una actividad lucrativa, sobre todo para los generales y oficiales que no deben esperar de ella ninguna recompensa fuera del «del botín que cojan del enemigo» (TP ibid.).

Gracias a estas medidas, los cuidadanos no estarán dispuesotos a hacer la guerra más que cuando su seguridad se encuentre en peligro y no por «avidez» o «deseo de gloria». La organización propuesta se deduce de que la guerra es comparable al estado de naturaleza, en el que cada cual se pelea para defender su libertad sin esperar otra compensación que «la de poder conservarse dueño de sí mismo» (TP VII-22). El conjunto de los ciudadanos debe, por consiguiente, ser considerado «como el equivalente de un hombre en el estado de naturaleza» (TP ibid.), ya que tal es la situación de un Estado respecto a otro. Así, «cuando luchan para conservar el estado político luchan por sus propios intereses y para ellos son para quienes trabajan» (TP ibid.).

Spinoza enumera tres razones principales que obligarán a la mayoría de la Asamblea monárquica a hallarse siempre «animada de un gran celo y de un gran amor por la paz» (TP VII-7). Lo fundamental es que este amor por la paz, lejos de ser el producto de la razón, tiene por origen deseos exclusivamente pasionales, pero los resultados serán los mismos y esto es lo que interesa a la colectividad. La permanencia de las pasiones asegura la continuidad de las instituciones que se fundan en ella.

Al lector del Tratado Político sólo le cabe, a veces, sonreír ante el maravilloso realismo de su autor, que advierte, como de pasada, que a fin de cuentas los hombres se aferran más a sus bienes que a su libertad. Como los consejeros saben que la guerra no les reportará ningún beneficio, defenderán la paz sobre todo por temor a perder lo que tienen «junto con la libertad». Comparada con la importancia que revisten para los hombres los bienes, la libertad se convierte en una especie de detalle comple-

mentario. Por otra parte, como la guerra cuesta cara, preferirán abstenerse de los gastos suplementarios que conlleva. Esta segunda razón, que Spinoza sin pelos en la lengua llama «avaricia humana por la cual la mayoría de la gente se deja llevar» (TP VII-7), es tremendamente útil para el Estado puesto que impide que se declaren guerras, y que los ciudadanos recluten mercenarios que suponen un peligro igual de grande que un ejército profesional. Finalmente, la guerra supondría un inconveniente para los consejeros que no tendrían a nadie para ocuparse de sus propios asuntos, y dudarían en mandar a sus allegados a un combate, «donde lo único que podrían sacar serían cicatrices gratuitas» (TP VII-7). La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas siempre es la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas:

«El Estado ha de apoyarse en principios tales que la mayoría de los habitantes que no desearan vivir sabiamente —esto es imposible— queden al menos conducidos por pasiones de las que la comunidad pública saque el mayor provecho» (TP X-6).

En el régimen aristocrático, que se define por la proporcionalidad de 1 a 50 que rige las relaciones entre patricios y plebe, el principio que preside a la organización del ejército es el mismo que en la monarquía. Para ser patricio, como para ser ciudadano, hace falta ser *«sut juris»,* es decir, poder defenderse de la opresión:

«Es sobre todo necesario que nadie sea admitido ente los patricios si no tiene un conocimiento exacto del arte militar» (TP VII-9). En la aristrocracia federal para que cada ciudad pueda ser considerada independiente, «tendrá que reclutar para la seguridad general del Estado un cierto número de soldados proporcionales a su importancia» (TP IX-7), o sea, deberá ser capaz de asegurar su defensa.

Sin embargo, como en este tipo de Estado lo que se busca mantener, no es la igualdad entre todos, sino exclusivamente entre patricios, y, una constancia en la relación de fuerzas entre pa-

tricios y plebe, Spinoza tiene en cuenta cuatro factores que determinarán la organización del ejército (TP VIII-9).

1. No se puede obligar a todos los individuos a formar parte del ejército porque entonces la ley de proporcionalidad que rige las relaciones patricios-plebe no se respetaría, y los patricios correrían el riesgo de perder su potencia. Para Spinoza es sin duda preferible una aristocracia «pública» que funcione a una falsa democracia, pues lo más peligroso para la libertad, dice, son las aristocracias encubiertas, las camarillas y las pequeñas cortes secretas (TP VII-14, 24).

2. Tampoco se puede excluir a la multitud del ejército porque entonces los patricios se verían obligados a acudir tan solo a mercenarios y su posición respecto a una gran masa desinteresada por la defensa se volvería precaria.

3. Habrá que distribuir las funciones de mando entre todos, pues si se reservaran exclusivamente para los patricios, no cabría esperar ningún esfuerzo por parte «de soldados a quienes se niega toda esperanza de gloria y de honra».

4. Y por último no se puede reclutar a ningún soldado bajo condiciones menos ventajosas que las de los mercenarios, y, por lo tanto, habrá que pagar a todos los soldados. La igualdad de sueldo mantiene una igualdad pasional y sirve de obstáculo al deseo de gloria y de dominación.

Las modificaciones que aporta Spinoza respecto a la monarquía tienen por finalidad contrapesar el desequilibrio que un ejército profesional exclusivamente compuesto de patricios podría crear respecto a la multitud. Spinoza garantiza la constancia de esta relación asegurando una repartición igualitaria del deseo de gloria, gracias a la posibilidad que todos tienen de acceder a los honores. Pero, al mismo tiempo, evita que este deseo pueda desbordar o volverse excesivo, concediendo a los que no tienen ningún mando, o sea a aquéllos cuyas pasiones no están canalizadas institucionalmente, una remuneración fija.

Con frecuencia recuerda Spinoza en el Tratado Político las consecuencias que pueden tener para el cuerpo político el que se

permita a un hombre elevarse por encima de la ley gracias a sus victorias militares:

«Por muy bien organizado que esté un cuerpo político, por muy bien establecidas que estén sus leyes, en los momentos de mayor infortunia para el Estado, cuando todos los habitantes, como sucede, se encuentran presos de un terror pánico, entonces todos aceptan lo que el miedo presente les persuade, sin preocuparse del futuro ni de las leyes. Todos los ojos se vuelven hacia un hombre famoso por sus victorias, se le separa de la obediencia de las leyes, se le prolonga (pésimo ejemplo) el mando sobre el Estado y se le entrega el bienestar de la República; esta causa motivó la ruina del Estado romano» (TP X-10).

El ejemplo de Roma atenúa la actualidad política de este texto escrito pocos años después de la victoria de Guillermo IU. El miedo que sobrecogió a su propio país, ante la invasión francesa, condujo, igual que en el caso de Roma, al poder militar a utilizar esta coyuntura de debilidad para hacerse con el Estado bajo una apariencia de legalidad.

Para evitar que este tipo de situaciones puedan reproducirse, es condición necesaria impedir que exista una estructura material susceptible de favorecerlas: no se admitirá por la tanto la función de mando más que cuando ésta sea estrictamente necesaria y se acortará su duración al máximo, de modo que una misma persona no pueda ocuparla dos veces seguidas:

«El que manda el conjunto de las tropas de una misma ciudad sólo será elegido en tiempos de guerra, y por un año como máximo, su jefatura no podrá ser prolongada, ni renovada» (TP VI-10), «los lectores, que conocen la historia sagrada y profana, saben que no debe concederse por más de un año, en caso de urgencia, el mando de todo el ejército o de la mayor parte de él a un solo jefe» (TP VII-17).

Sin embargo, el peligro de un mando militar no despunta tan solo en los momentos de inestabilidad política. Este peligro existe siempre, en mayor o menor grado, si se concede a cualquier jefe militar el tiempo suficiente para controlar el ejército:

«Pues en verdad es la fuerza del Estado la que se confía a un

hombre a quien un largo mandato ha permitido conquistar la gloria militar y hacer que su nombre sea aclamado incluso por encima del del rey; durante este tiempo trata de atraerse a las tropas con la amabilidad, la generosidad y todos los medios de que se valen los jefes, decididos a imponer a los demás la servidumbre y asegurarse de su propio poder» (TP VII-17).

El interés de este análisis consiste en revelar cómo dicha amenaza, particularmente viva en el ejército, existe en todas las instituciones sin excepción. Spinoza evoca el caso de Asambleas como la de Genova o la de Venecia que tenían por costumbre nombrar a un jefe supremo o a un dux. Según él «esta medida comporta un gran peligro para el Estado» (TP VIII-18), no sólo a causa del inevitable deseo de gloria o de dominio de los «jefes» sino porque, como la mayoría de las veces la multitud ha estado más acostumbrada a la esclavitud que a la libertad, tiene tendencia a ponerse en manos de otro antes que de gobernarse por ella misma. Spinoza invierte la lógica habitual y afirma que no hay esclavos porque haya jefes, sino que sólo puede haber jefes donde se hallen esclavos.

El filósofo coloca el origen de las monarquías en la existencia de un jefe a la cabeza de una Asamblea (TP VIII-18). Esta necesidad de servidumbre más o menos disfrazada se explica, como ya lo había señalado Spinoza en el Tratado Teológico Político a propósito de los judíos y de los ingleses, debido a que la masa siempre se ha visto reducida a obedecer y por eso ha sucedido que pudiera cambiar de tirano, sin llegar jamás a suprimir la tiranía (TTP XVIII pág. 389).

La respuesta de Spinoza es siempre idéntica: la única solución efectiva consiste en eliminar, mediante mecanismos institucionales muy estrictos, la posibilidad de que un individuo ocupe el lugar del Padre-Todopoderoso, del Redentor o del Salvador, y para conseguirlo hace falta sencillamente que desaparezca este lugar antes de que nadie tenga el deseo de ocuparlo.

Spinoza, lejos de negar la evidencia histórica, sabe muy bien que la masa necesita echar mano de un jefe o de un rey «por ser

incapaz de conseguir ella sola la unidad (...) dirimir discusiones y tomar decisiones rápidas» (TP VII-5).

Pero la monarquía spinozista funciona de tal modo que, aunque se mantenga el símbolo de la unidad del poder encarnada en el personaje del rey, quien en realidad lo detenta es la masa de ciudadanos armados. El derecho expresa la voluntad del rey, pero su voluntad no se asimila al derecho (TP VII-1).

Spinoza no se hace ilusiones sobre la eterna permanencia del espacio que luego ocuparán monarquías, jefaturas, presidencias. Y sin embargo, como lo que importa en esta obra son las soluciones concretas, su propuesta consiste en institucionalizar los mandos de modo tal, que en la práctica jamás puedan los asuntos públicos depender del arbitrio de uno solo.

Si en el Tratado Teológico Político la Escritura tenía por función principal producir la obediencia, cabe preguntarse si en el Tratado Político Spinoza no va más lejos, interrogándose sobre los medios de obtener la obediencia sin Escritura, o sea, sin fe o sin sumisión, convirtiendo en impracticable la vía al poder de cualquier figura mesiánica, mediante múltiples mecanismos institucionales, «pues la libertad y la esclavitud no se mezclan bien» (TP VII-27).

d) Seguridad colectiva y libertad individual

Al quedar inacabado el Tratado Político, cualquier conclusión sobre esta obra pierde todo sentido. Spinoza no deja dicha una última palabra. Esta ausencia de final no tiene porque suponer una deficiencia respecto a lo que estaba previsto (carta 84), ni tiene porque, tampoco, ser debida a un acontecimiento exterior al texto mismo.

Es verdad que al ser el último libro que escribió, resultaría lógico pensar que quizá se muriera sin haber podido terminarlo, o quizá también como ha sido sugerido por un comentarista, que se muriera de pura pena ante la crudísima realidad de los he-

chos[24], pues el Tratado Político se interrumpe bruscamente al abordar el tema de las relaciones entre hombres y mujeres: «en todos los países donde viven hombres y mujeres vemos que los primeros gobiernan y las segundas son gobernadas. De este modo los dos sexos viven en paz...».

Pero la falta de conclusión de este tratado bien podría tener razones afirmativas y expresar el deseo de su autor de no querer atar todos los cabos de una experiencia política que por su riqueza, sus excesos, sus sorpresas, escapa a cualquier tentativa de cierre o de inventario exhaustivos.

Podría decirse, desde luego, que al comienzo del libro Spinoza parece sostener lo contrario: «La experiencia ha mostrado todos los géneros de cuerpos políticos que pueden concebirse para asegurar la concordia» (TP 1-3). Sin embargo, a medida que progresa el análisis y el filósofo se ve llevado a estudiar la democracia, es muy posible que haya echado a faltar esta «experiencia».

El pesado silencio de Spinoza respecto al Estado donde la soberanía es absoluta podría entenderse por la duda que acompaña su definición, duda que no se refiere a su esencia sino a su existencia: «Si la soberanía absoluta existe es la que está íntegramente en manos de la multitud» (TP VIII-3). «Si la soberanía absoluta existe...», vale decir, Spinoza no tiene la certeza de que esta soberanía haya existido jamás. Ante este hecho, los últimos capítulos del Tratado Político adquieren una dimensión distinta a la de un simple análisis de las diferentes formas de gobierno. La pregunta política que plantea Spinoza está determinada por un contexto concreto, real, histórico porque al deducir el funcionamiento de la monarquía y de la aristocracia de estructuras políticas que han existido, y existen, en el momento en que escribe, prevé, sin duda, que las indicaciones que propone son factibles de ser llevadas a la práctica.

[24] A. Matheron, «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste», en *Anthropologie et Politique au XVII ème siècle. Etudes su Spinoza,* Vrin, Paris, 1986 (reedición de artículos).

Pero Spinoza no podría presentar una serie de medidas casi empíricas como solución efectiva para evitar la desaparición del Estado en manos de unos cuantos, a menos de haber dado por completo la vuelta a la eterna pregunta por la naturaleza del poder político, es decir, a menos de haberse atrevido a pensarlo en términos afirmativos de fuerza y no de sumisión, de autonomía y no de dependencia. El filósofo descubre que lo que esclaviza y hiere no es la potencia sino la debilidad.

Así, la autoridad política es necesaria, porque los hombres «se esfuerzan en oprimirse unos a otros», pero para que esta autoridad no se convierta a su vez en opresiva, es imprescindible que sea absoluta o que sea de todos y que jamás pueda pertenecer a uno solo.

Mientras que desde Platón la encarnación del poder político era el hombre de Estado que ejercía su autoridad sobre los seres vivos y se parecía «al que lleva a pacer a los rebaños de caballos o de bueyes»[25], la política de Spinoza elimina la figura del «buen pastor», bajo cualquiera de sus formas modernas de Estado o Partido Providencia, afirmando que «es imbecilidad el poner su destino en manos de otro» (TP III-14). He aquí algo muy nuevo.

El Tratado Político no deja espacio libre para las divinidades político-simbólicas protectoras y sonrientes, y, por ello, defiende la urgencia de una organización común, pero sin promesas de verdad. En efecto, por muy ligadas que estén, una cosa es la vida de la Ciudad y otra la vida del individuo, una cosa es la seguridad de todos y otra la libertad de cada uno.

Al analizar cómo para los judíos «su Iglesia comenzó a existir al mismo tiempo que el Estado» (TTP XIX págs. 405-406), Spinoza había descubierto las posibilidades políticas que ofrecía la religión —y más precisamente la imaginación— como instrumento de obediencia, pero a la vez quedaba manifiesto el origen litúrgico y propiamente imaginario de lo político, anulando así, para siempre, cualquier tentativa de establecer una relación entre obediencia y verdad.

" Platón, *El Político* 261 c-e.

Leyes e instituciones forman una red tejida en el seno de las imágenes, de las pasiones. Pero esta red de hilos multiples, que, en principio, sirve para mitigar la violencia del conflicto pasional, se convierte en violenta y en opresiva a partir del instante en que se le atribuye la más mínima función de verdad que no posee:

«Se tiene por violento a aquel Estado que pretende imperar sobre las almas y la suprema majestad parece actuar injustamente contra los subditos y usurpar su derecho cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe admitir como verdadero y rechazar como falso» (TTP XX pág. 408).

La función del Estado termina donde termina el ámbito de las acciones de los hombres y donde comienza el de sus ideas. Pero en realidad, termina mucho antes, porque hay dimensiones de la conducta humana en la que ésta se convierte en una opción estrictamente singular.

La originalidad de la postura de Spinoza consiste en insistir, con la misma fuerza, en la necesidad de una organización colectiva sólida, a la par que en la necesidad, igual de fundamental, de que sus límites también lo sean. En pocas ocasiones se ha sostenido, como lo hizo él, la tensión de dos objetivos tan urgentes el uno como el otro a la vez: la presencia del Estado o de la multitud en el ámbito de lo público, en el espacio institucional que garantiza el juego político, y su obligación simultánea de permanecer al margen de aquellos otros ámbitos que son irreductiblemente individuales: «Aquello que no se puede prohibir hay que permitirlo necesariamente pese a todos los inconvenientes» (TTP XXpág. 414).

En efecto, ¿qué Poder Soberano podría impedirme hacer filosofía como yo lo entienda o vivir mi vida como a mi me lo parezca?

En este sentido, el Tratado Político mantiene la misma línea de defensa que el tratado anterior. Las dos obras exponen lo inútil y nocivo que resulta para el Estado el pretender determinar toda la conducta de los hombres mediante leyes. En ningún caso

discute Spinoza una cuestión de derecho sino de utilidad, la argumentación es simplemente práctica: «Con el fin de evitar males, se han intentado establecer leyes suntuarias, pero sin éxito. Pues las leyes que pueden conculcarse sin causar daño a otro son objeto de burla. Lejos de frenar los deseos y pasiones de los hombres las excitan. Pues siempre deseamos lo que se nos niega» (TP X-5)

Los límites del Estado son los límites de la seguridad colectiva. Para mantener este espacio, condición material de la seguridad individual, es preciso restringir en numerosos casos, mediante leyes que afectan las relaciones de los hombres, su libertad de acción. Por el contrario, en materia de pensamiento, la única ley para el Estado absoluto o democrático es la inviabilidad de todo intento que pretenda regular cualquier opinión o idea.

La tesis de Spinoza, es que para predicar están las Iglesias y no el Estado —a menos de tratarse de una teocracia—, y que éstas cuanto más numerosas, más pequeñas y variadas sean, como en Amsterdam, mejor contribuirán a salvaguardar la paz civil (TTP XX pág. 418). Toda doctrina oficial significa el ejercicio de una violencia inútil, peligrosa y empobrecedora «pues las leyes que conciernen las opiniones no amenazan a los criminales sino a los hombres de carácter independiente» (TTP XX pág. 415).

Muy distinto es, efectivamente, el consenso o la obligación por la que los hombres deciden, o se ven conducidos a «actuar de un común acuerdo», de la imposición que les llevaría a tener que «juzgar y razonar en común». El primer caso puede ser una condición material de libertad, el segundo caso es, sin lugar a dudas, una consecuencia cierta de la opresión. Cuanto menos se concede a los hombres libertad de juicio, más violento es el Estado, y cuanto más violento, menor y más apagada se vuelve la vida de la multitud que lo compone.

En definitiva, la organización política no significa algo diferente a unas condiciones materiales que permiten múltiples formas de vida. Los Estados no se diferencian por la denominación

extrínseca de su gobierno, sino por el grado de actividad o de inercia del cuerpo político, por las pasiones tristes o alegres de la multitud:

«Una multitud libre se guía por la esperanza más bien que por el miedo, la que está sometida se guía por el miedo más bien que por la esperanza. Una intenta disfrutar de la vida, la otra se contenta con evitar la muerte» (TP V-6).

Quizá resulte un tópico insistir en las diferentes posibilidades de existencia que ofrecen los diferentes Estados. Pero, si es cierto, como dicen a veces, que los antepasados del filósofo eran oriundos de la provincia de Burgos, el lector puede imaginar cuanto debió alegrarse Spinoza de haber nacido en Amsterdam y no en Castilla con sólo comparar la descripción que presenta de estos lugares.

En el Tratado Político el filósofo identifica Castilla con la violencia ciega que los Reyes Católicos ejercieron enarbolando la bandera de la unidad. Esta política resumida en el lema «sé igual que nosotros o muere», escrupulosamente recogida por Felipe II y sus sucesores, convertía en imposible, a ojos de Spinoza, el más mínimo atisbo de libertad (TP VII-30). En cambio, pese a haber sido expulsado de la sinagoga —lo cual también indica hasta que punto los rabinos que llegaban a Holanda huyendo de la Inquisición conocían mejor los hábitos apostólico-romanos que el Talmud[26]— la ciudad de Amsterdam es descrita en el Tratado Teológico Político como un espacio efectivo de tolerancia, tolerancia sin duda amenazada pero real, donde al menos las diferentes religiones, culturas y opiniones no son sistemáticamente eliminadas (TTP XX pág. 418). Aquello que separa una multitud libre de otra esclava son fuerzas de vida, umbrales infinitos y relativos, pero siempre reales, de potencia, de inteligencia, de refinamiento, de alegría , de complejidad.

Pero, aún cuanto este anhelo de gozar con otros de una vida más plena le condujera, según él mismo cuenta en el Tratado de

[26] E. Levinas, «Le cas Spinoza» en *Difficile liberté, Essais sur le judaisme.* Albin Michel, París, 1976, pág. 156.

la Reforma del Entendimiento, a interesarse enseguida por la política, en ningún momento atribuye al Estado una dimensión que desborde la del marco estrictamente pasional. Los hombres, además de tener pasiones alegres o tristes, tienen, algunas veces, ideas o deseos puramente activos que sólo son suyos: «El espíritu, en cuanto usa de la razón, no releva del derecho del Poder Soberano, sino del suyo propio» (TP III-10).

Frente a los humanismos políticos que funcionan mediante promesas de Redención y de Verdad, el interés y la actualidad del Tratado Político consisten precisamente en proponer una teoría del Estado que jamás confunde el plano de la obediencia con el del conocimiento, el plano de la seguridad colectiva con el de la libertad individual: «La libertad o fortaleza de ánimo es una virtud privada, mientras que la virtud de un Estado es su seguridad» (TP 1-6).

En la filosofía de Spinoza el Estado no se ofrece nunca como solución que reemplace, diluya o resuelva la dificultad —siempre individual— de la existencia —siempre singular—, simplemente la aligera un poco o la complica más, pero eso es todo. Pues igual que entre vida y muerte caben innumerables variaciones, también caben innumerables formas y grados de alegría, aunque, según el filósofo judío, sólo quepa una forma absoluta de felicidad. «Si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma esté dotada de la perfección misma» (E V 33 esc.)

MALDECIDO y rechazado por la comunidad judía de Amsterdam, Baruch Spinoza (1632-1677) logró convertir esa dolorosa ruptura en impulso para su proyecto de vida. SPINOZA: FILOSOFIA, PASIONES Y POLITICA muestra las claves de una empresa intelectual para la que el conocimiento, lejos de ser una ocupación gratuita y contemplativa, se transforma en una actividad imprescindible y necesaria. No cabe reducir el spinozismo a un conjunto de postulados básicos a partir de los cuales resultaría factible una definición genérica; precisamente Spinoza siempre sostuvo que la naturaleza produce individuos singulares y no géneros, ideas y no universales o abstracciones. La tormentosa historia de la recepción de sus ideas (por las que se interesaron tanto los libertinos franceses o los exegetas de los textos bíblicos como los ilustrados o los románticos alemanes) muestra la dificultad de considerar su pensamiento como un sistema cerrado e inmutable. «Leer a Spinoza —señala MERCEDES ALLENDESALAZAR OLASO— no exige más que dejar de tener miedo a las palabras del siglo XVII; dejar de tener miedo al pensamiento mismo, a las demostraciones geométricas, y atreverse a acceder a ideas sin echar en falta imágenes o mediaciones supuestamente necesarias.» Obras de Spinoza en Alianza Editorial: «Tratado teológico-político» (LB 1185), «Tratado político» (LB 1219), «Etica demostrada según el orden geométrico» (LB 1243), «Correspondencia» (LB 1305), «Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos» (LB 1325).

Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil